TEMAS MEDIEVALES

3

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1993

TEMAS MEDIEVALES
Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París-I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Léopold Genicot
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París-Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Y TECNICAS (CONICET)

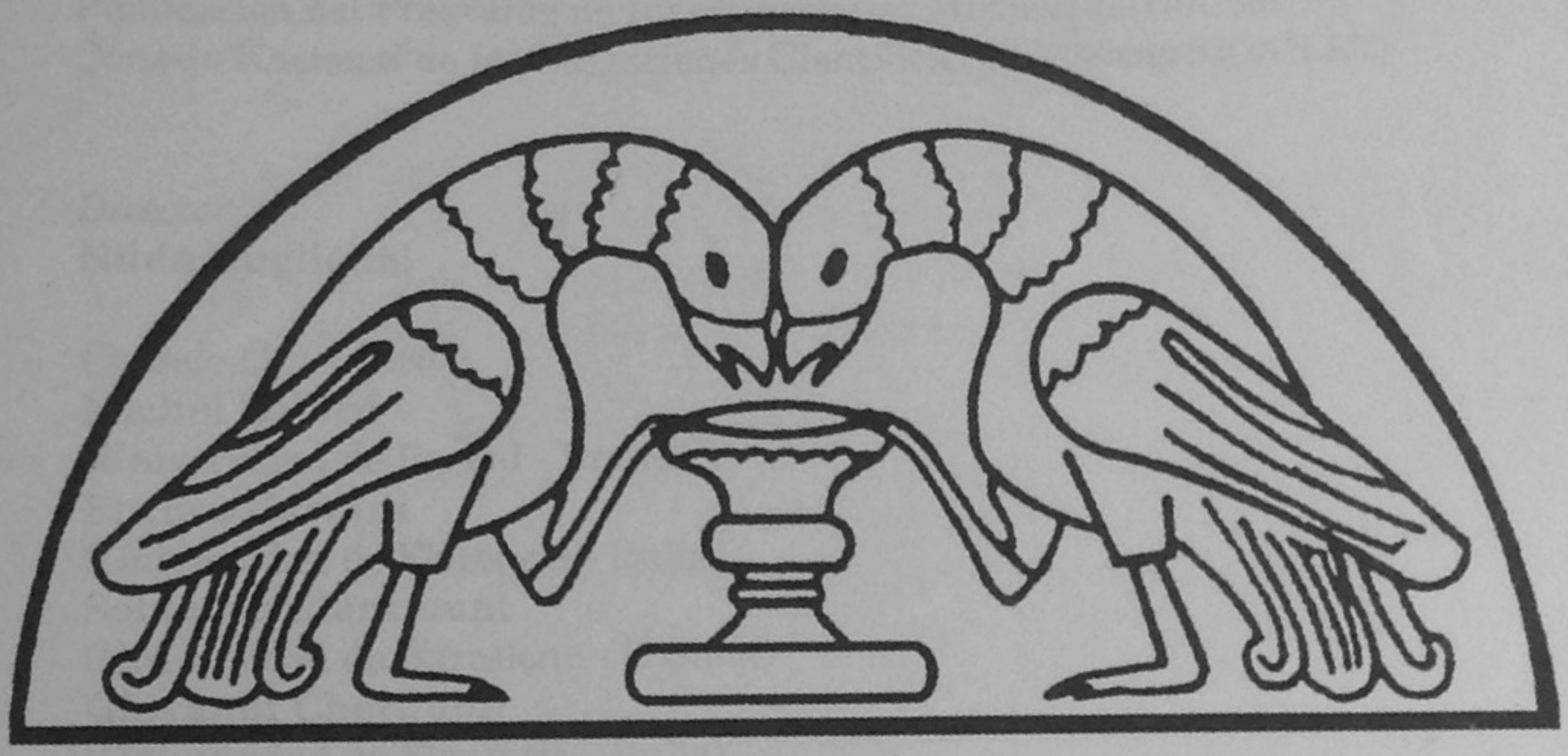
Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario
Académico: Prof. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Moreno 431 - (1091) Buenos Aires - Argentina
Tel.: (54-1) 342-0281

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094



TEMAS MEDIEVALES

3

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS

1993

Ilustración de tapa:

Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

FORMAS DE REPRESENTACIÓN EN LA EDAD MEDIA

El tema de reflexión que nos hemos propuesto para este volumen es el de "formas de representación en la Edad Media", que tiende a substituir en la actualidad la insistencia que antes se ejercía sobre las nociones de *mentalidad*, *imaginario* e *ideología*. Mentalidad es hoy un concepto que, para algunos, ya está perimido, superado. Sus creadores —o quienes impulsaron su difusión— reniegan de él, contestan su eficacia, lo entienden insuficiente. Georges Duby así lo reitera en sus últimas obras de "confesiones".

Formas de representación parece reemplazar entonces esos ejes que han incitado tantas investigaciones, aunque no todas hayan llegado al meollo, ofreciéndonos con frecuencia un epidérmico tratamiento. Sin duda, esto obedeció a que el contenido de *mentalidad*, *imaginario* e *ideología* apareció contradictorio en las definiciones intentadas. ¿Ocurre lo mismo con *formas de representación*? Tres autores prestigiosos nos han ofrecido a través de sus respectivos artículos calas para ahondar en el concepto: Carlo Ginzburg, Jack Goody y Alain Boureau. Entre ellos, Ginzburg se plantea las diversas acepciones de la palabra *representación*, palabra que irrumpió en el ámbito de las ciencias humanas en los '80 y que —vieja de siglos— necesita ser definida, delimitada, encontrar perfiles, es necesario circuirla, aprehenderla para poder usarla como instrumento. Ginzburg considera la representación como un juego de opuestos ausencia-presencia, como "substitución y evocación mimética".

Creemos posible subrayar este contenido del término *representación* pero nos preguntamos si no sería más fructífero acudir al verbo *representar* y elegir, entre sus muchas acepciones, la primera, la de "hacer presente una cosa con palabras que la imaginación retiene".

Sin duda, la corporeidad en este caso es más leve, el concepto gana en interioridad, tal vez en lugar de hablar de *representación* tendríamos que hablar de *representación mental*. En cuyo caso hemos de establecer sus conexiones posibles y necesarias con esos desdeñados *mentalidad* e *imaginario* y con ese concepto siempre actuante —aunque no siempre bien entendido— de *ideología*.

A través de la lectura de los diversos artículos de este volumen tal vez podamos acercarnos a este concepto complejo que —propuesto por la actual historiografía— todavía presenta una indefinición que debe ser resuelta para que se convierta en un campo propicio de investigación.

Nilda GUGLIELMI

L'ETIQUETTE DE TABLE A LA COUR DE CASTILLE AU BAS MOYEN AGE

JEANNE ALLARD
(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - París)

Dans *Los Claros Varones de España*, Fernando del Pulgar, secrétaire d'Isabelle la Catholique et chroniqueur des souverains de Castille et Aragon écrit: "*Los reyes que estan en el miradero de todos tanto menor licencia tienen de errar: quanto más señalados y mirados son que los otros*"[1]. Elevé depuis sa plus tendre enfance à la cour de Castille, il en connaît bien le fonctionnement et en donne un aperçu. Bien avant lui, le roi Alphonse X le Sage avait jugé utile de transmettre sa vision du comportement idéal devant permettre au roi et surtout aux jeunes princes appelés à monter sur le trône non seulement de mener une vie vertueuse et exemplaire, mais aussi de montrer leur puissance afin d'impressionner tous leurs sujets. Selon lui, le promoteur de ces règles de comportement fut son père, Ferdinand III, qui lui demanda, à la fin de sa vie, de les mettre par écrit: "*Queriendo complir el ssu mandamiento, commo de padre e obedecerle en todas las cosas, metiémosnos a ffazer esta obra...*". En effet, entre 1256 et 1263, la rédaction de *El Fuero de las Leyes* fut menée à bien dans les ateliers royaux. Mais c'est seulement en 1348 que, sous le titre de *Las Siete Partidas*, ces lois seront promulguées par Alphonse XI le Justicier, petit-fils du Roi Sage[2]. On les retrouvera jusqu'à la fin du Moyen-Age et même pendant le Siècle d'Or dans différents textes concernant l'étiquette de cour.

---

1 Fernando del Pulgar, *Los Claros Varones de España*, Barcelone, Salvat, 1970 (Edition facsimilé de l'oeuvre achevée d'imprimer chez Stanislao Polono à Séville le 24 avril 1500), p. 14.

2 Don Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Paris, Castellana, 1846, 2 vol. Je dois à Georges Martin, que je remercie, les références et la datation de ce texte ainsi que du *Setenario* dont il sera question plus loin.

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

La rédaction des *Siete Partidas* correspond, logiquement, à un moment de l'histoire de la Castille où la monarchie, grâce entre autre à la renaissance du Droit romain (que de nombreux juristes espagnols sont allés étudier à Bologne), est en marche vers l'absolutisme. Nous disons en marche car, bien qu'après la victoire dite du *Río Salado*, remportée par Alphonse XI sur les musulmans, l'*Ordenamiento de Alcalá* ait stipulé en 1348 que "le législatif est du domaine exclusif du roi", ce n'est qu'au XVIIe siècle que l'on pourra réellement parler de royauté absolue[3]. A son avènement, en 1252, Alphonse X se trouve à la tête d'un royaume devenu "de Castille et Léon" à la mort de son grand-père Alphonse IX de Léon. Son père Ferdinand III a pour sa part accompli une oeuvre remarquable, tant dans le domaine militaire qu'intellectuel: la conquête des territoires occupés par les musulmans est maintenant pratiquement achevée et les territoires dont le souverain est désormais le maître sont cités dans la titulature royale et les chroniques: il est roi de Castille et Léon, mais aussi de Tolède, de Galice, de Séville, Cordoue, Murcia, Jaén, de l'Algarve, d'Algeciras et Seigneur de Molina... La Castille et Léon est, des quatre royaumes composant le pays, le plus important. Dans le domaine intellectuel, l'emploi du romance dans les textes est devenu obligatoire et Ferdinand III a déjà fait traduire le *Fuero Juzgo*, la Bible, le Talmud, le Coran..., fait édifier des cathédrales et donné son impulsion à l'*Estudio de Salamanca*. Le moment est donc venu pour le roi, que le droit canonique et romain assure d'un pouvoir d'origine divine, de montrer sa puissance, encore très fragile, par la mise en place officielle d'un système le représentant, tant par ses qualités morales que par ses belles manières et son aspect imposant, comme un modèle visible quotidiennement par tous ceux qui l'entourent et, dans certaines circonstances, par le plus grand nombre. On a donné à ce système divers noms: ordonnances, règles de vie, puis étiquette, définie par Norbert Elias comme un "instrument de domination ou marque de la distance qui sépare le roi de ses sujets"[4].

Las *Siete Partidas*, texte le plus ancien contenant les règles de la vie palatine rédigé en langue vernaculaire, sont promulguées à un moment où, dans d'autres royaumes d'Espagne et d'Europe, paraissent des écrits fixant également l'idéal de comportement des grands de ce monde et de leur suite. Dans le royaume d'Aragon, le roi Pierre le Cérémonieux édicte en 1344 des *Ordinacions* touchant le régime de tous les officiers de sa

---

[3] Bartolomé Bennassar, *Histoire des Espagnols*. Vol.1, XVIe-XVIIe siècles, Paris, Armand Colin, 1985, p. 262.

[4] Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Calman-Lévy, 1974, p. 116.

cour[5]. Peu après, en 1384, le catalan Eximenis rédige un ouvrage dont l'une des parties explique comment on doit user du boire et du manger[6]. On connaît, au XVe siècle, la rédaction que fit Olivier de la Marche des règles de l'étiquette observée à la cour de Bourgogne, étiquette sans doute la plus fastueuse de toutes, que les Habsbourg implanteront en Espagne au XVIe siècle[7]. Toujours en Castille, nous trouvons, daté de 1423, un *Arte Cisoria*, d'Enrique de Villena, apparenté aux maisons de Castille et d'Aragon[8]. Si ce livre est principalement consacré à la façon dont on doit s'y prendre pour découper proprement et avec grâce les divers mets servis à la table du roi, il se préoccupe également des qualités qu'il convient d'exiger des gentilhommes destinés à cet office. C'est le premier ouvrage rédigé en castillan à but vraiment didactique concernant l'art de cuisiner et de servir le roi et les grands à table. Nous avons enfin une idée du fonctionnement de la cour de Castille à l'extrême fin du Moyen-Age, grâce à Gonzalo Fernández de Oviedo, "chroniqueur et historien des Indes", ancien *criado* de la maison du prince Jean (héritier des Rois Catholiques, mort à 19 ans en 1497). Charles Quint lui demanda en effet, en 1535, de rédiger le *Libro de la Cámara real del Principe Don Juan e officios de su Casa e servicio ordinario*[9], pour en appliquer les règles à la Maison de l'infant Philippe. On retrouve dans ce texte comme dans les précédents l'énoncé des principes moraux indispensables à l'exercice des offices décrits par Alphonse X.

Il ressort de la lecture de tous ces ouvrages que le roi ou le futur monarque doit posséder le plus de qualités possible et au moins les quatre vertus cardinales: courage, justice, prudence et tempérance "que quiere tanto decir como mesura"[10]. C'est cette dernière, appliquée au domaine de la table, qui nous intéresse ici, car la sagesse des princes dans "le boire et le manger", leur élégance à table et la façon dont ils sont servis constituent un élément important de l'image que la royauté doit donner d'elle-même. Le roi Alphonse en est conscient et insiste sur ce point. Nous verrons que si le faste est sans doute de mise dans certai-

---

5 Cité par Rudolf Grewe, *Libre de Sent Sovi,* Barcelone, Barcino, 1979, p. 8, n. 1.
6 *Ibid.*, p. 9, n. 2.
7 Antonio Rodriguez Villa, *Etiquetas de la Casa de Austria*, Madrid, 1910 (1ère édition en 1875). A. Rodriguez Villa fut le bibliothécaire du duc d'Albuquerque, Grand majordome du roi Alphonse XII.
8 Enrique de Villena, *Arte cisoria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967 (rédigé en 1423).
9 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de la Cámara real del Príncipe Don Juan e officios de su Casa e servicio ordinario*, Madrid, *Sociedad de Bibliófilos españoles*, 1870 (Rédigé entre 1535 et 1547).
10 Don Alfonso el Sabio, *op. cit.*, *Segunda Partida, título V, ley VIII*, p. 252.

nes occasions, la morale et la diététique exigent des grands et du souverain en particulier qu'ils se nourrissent avec sobriété (ce qui ne sera pas toujours le cas!) car le roi ne peut être grand que s'il est en bonne santé, et dans ce domaine comme dans d'autres, tout excès est préjudiciable. Les premiers textes médiévaux, dont *Las Siete Partidas*, ont une vision surtout morale de la table royale; peu à peu, des ouvrages s'intéresseront aux mets servis et à la façon de les présenter: à la fin du XVe siècle, Maître Robert, cuisinier du Roi Ferdinand de Naples, qui régna de 1458 à 1494, rédigea un traité culinaire, traduit plus tard en castillan à la demande de Charles Quint, dont une première partie est consacrée aux différents offices de la Maison du roi, à l'ordre des mets et aussi au cérémonial rigoureux et compliqué à observer autour de la table royale[11].

Un principe préside aux lois des *Siete Partidas* concernant les princes et la table, "*el comer fue puesto para vivir, que non el vivir para comer*"[12]. Cet adage sera repris par les diététiciens au XVIe siècle, on le retrouvera aussi dans la littérature du XVIIe. Le roi doit donc se gouverner de bonne façon et au profit de sa santé. La nourriture doit seulement contribuer à entretenir cette dernière, c'est pourquoi l'on doit la lui donner bien préparée et agréable à la vue. D'autre part, les moments où il est bon qu'il se sustente sont fixés: il doit manger "*en tiempo conveniente et beber cada que lo podiere facer asi que non sea temprano nin tarde*". La lecture de ce texte et de celui du catalan Eiximenis, cité plus haut, laisse à penser que la coutume du petit déjeuner tel que nous l'entendons aujourd'hui est bien postérieure au Moyen-Age, et si l'on déjeûne, ce ne doit pas être trop tôt: "*Ay de la tierra de que el rey es niño (...porque los niños prefieren comer que otra cosa) et los mayorales della comen muy de mañana!*"[13]. Ce que confirme Eiximenis: "*deu bastar a cascú menjar dues vegades lo día al més (...) sia tal entrevall que la precedent vianda sia bé digesta*"[14]. Mais Alphonse X prône aussi la modération en ce qui concerne le *potu et cibo* dans un texte intitulé *Setenario* à la louange de son père, modèle des rois dans tous les actes de sa vie: "*ca él comie mesuradamente, nin mucho nin poco. Esto mismo ffazia en el bever; ca bevye quanto convenie e non en otra guisa, e aun esto non mucho nin a menudo*"[15].

---

[11] Mestre Robert, *Libre de doctrina pera ben servir: de tallar: y del Art del coch...*, Barcelone, Carlos Amoros, 1520; devenu après traduction en castillan: Ruperto de Nola, *Libro de cozina compuesto por el maestre...*, Tolède, Ramón de Petras, 1525.

[12] Don Alfonso el Sabio, *op. cit.*, *Segunda Partida, título V, ley II*, p. 250.

[13] *Ibid.*

[14] Cité par Rudolf Grewe, *op. cit.*, p. 28 (chapitre 31 de Francesc Eiximenis).

[15] Alphonse X, *Setenario*, édition et introduction de Kenneth H. Vanderford, Barcelone, Grijalbo, 1984 (cette édition reprend celle de l'Institut de Philologie de l'Université de Buenos Aires de 1945).

Néanmoins, il ne suffit pas que le monarque mange avec sobriété et aux heures prescrites pour se montrer le digne représentant de Dieu sur la terre, sa tenue dans tous les actes de la vie y contribue grandement et, bien entendu, surtout lorsqu'il est à table, *"debe el rey seer muy apuesto...quando comiere o bebiere"*[16]. Le roi Sage insiste et donne ses raisons:

"et en comer et en beber debe parar mientes que lo faga muy apuestamente, porque esto es cosa en que se non pueden los homes muy bien guardar por la grant cobdicia que han en ello. Et por ende debe el rey seer muy apercibudo que lo non faga mucho apriesa, nin otrosi muy de vagar"[17].

La tempérance ne doit pas seulement se manifester dans les mets consommés mais aussi dans les gestes faits pour les absorber.

Les lois qui donnent le plus d'importance à la nourriture et à la tenue à table sont, selon toute logique, celles qui fixent la façon dont doivent être éduqués dans ce domaine les *"fijos de los reyes para ser limpios et apuestos en el comer"*. Bien formés, les jeunes princes *"crecerán por ende más aina, et serán mas sanos et mas recios... que sean criados muy limpiamente et con gran apostura"*[18]. L'exemple du roi lui-même, celui des précepteurs et officiers de bouche y aidera. N'en allait-il pas de même dans l'entourage du prince héritier à la fin du XVe siècle? Antonio de Guevara, chroniqueur de Charles Quint, lui aussi élevé à la cour des Rois catholiques avec le prince Jean, ne semble pas, en effet, avoir reçu une telle éducation: *"¿Quien es la causa de ser yo entre los manjares tan desordenado, si no el averme yo criado tan regalado y goloso?.."*[19]. Il ne manque pas, arrivé à l'âge mûr, de recommander la tempérance dans le manger et la sobriété dans le boire.

Dès leur plus jeune âge, les *infantes* devront avoir des nourrices de bons lignages, d'excellentes manières, saines, pour avoir suffisamment de lait et belles pour que les enfants royaux éprouvent du plaisir à leur vue et se laissent ainsi gouverner plus aisément. Nous retrouvons là une notion du plaisir rarement évoqué à l'époque s'agissant de la nourriture, mais ici ce plaisir n'est pas gratuit, la beauté permet de subjuguer les enfants qui ainsi obéiront plus volontiers. Puis, grandissant et devenant

---

16 Don Alfonso el Sabio, *op. cit., Segunda Partida, título V, ley IV*, p. 251.
17 *Ibid.*
18 *Ibid., Segunda Partida, título V, ley V*, p. 261.
19 Antonio de Guevara, *Libro llamado aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Valladolid, 1539.

mozos, ils devront consommer des aliments et boissons sains, en quantités modérées qui ne pourront qu'être profitables à leur santé. Les précepteurs attachés à leurs personnes, choisis avec un soin extrême, devront encore veiller à leur tenue àtable,

"*non metiendo en la boca otro bocado fasta que hobiesen comido el primero, porque sin la desapostura que hi ha, podrie ende venir tan grant daño, que se afogarien a so hora. Et non les deben consentir que tomen el bocado con todos los cinco dedos de la mano, porque non los fagan grandes, et otrosi que non coman feamente con toda la boca, mas con la una parte*"[20].

Ceci bien entendu pour ne pas faire montre de gloutonnerie, et aussi pour que, désirant parler, "*non salliese de* fuera de *aquello que comiese*"[21]. Ils devront s'appliquer, dès l'âge le plus tendre, à ne manger ni trop vite ni trop lentement. Le souci, dans ce cas, n'est pas seulement esthétique, il obéit, comme la majorité des règles énoncées, aux lois de la médecine de l'époque: un mets mal ou peu mastiqué "*se ha de dañar et tornarse en malos humores, de que vienen las enfermedades*"[22]. La propreté, prônée également par les médecins, n'est pas absente de ces règles; bien avant Erasme[23], Alphonse X recommande d'enseigner aux enfants à se laver les mains avant de manger

"*porque la vianda quanto mas limpiamente es comida, tanto mejor sabe, et tanta mayor pro face, et despues de comer selas deben facer lavar, porque las lleven limpias a la cara et a los ojos et alimpiarlas deben a las tobajas et non a otra cosa*"[24].

Mais plus que du manger encore, du boire Alphonse X déclare que "*es una de las cosas del mundo de que el rey se debe mucho guardar...*"[25]: la boisson prise en excès -c'est du vin qu'il s'agit- s'empare de l'homme, amaigrit son corps, affaiblit son cerveau et provoque de nombreuses

---

[20] Don Alfonso el Sabio, *op. cit.*, *Segunda Partida, título V, ley V*, p. 261.
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, *Segunda Partida, título VII, ley V*, p. 262. Le roi s'appuie, comme les diététiciens du XVIe siècle, sur les écrits des Anciens: la médecine est soumise à la théorie des humeurs selon laquelle aux quatre éléments de la création correspondent quatre qualités -le sec, l'humide, le chaud et le froid, auxquelles correspondent quatre humeurs: le sang, la bile jaune ou colère, la bile noire ou mélancolie, le flegme ou pituite-. De l'agencement de ces qualités et humeurs dépendent les tempéraments des êtres.
[23] Erasme, *La civilité puérile*, Paris, Ramsay, 1977, p. 85.
[24] Don Alfonso el Sabio, *op. cit.*, *Segunda Partida, título VII, ley V*, p. 262.
[25] *Ibid.*, *Segunda Partida, título V, ley II*, p. 250.

maladies menant à une mort prématurée. L'homme ivre devient comme une bête, le roi doit donc, plus que quiconque se garder de ces excès. *Las Siete Partidas* recommandent de donner du vin aux princes *mozos,* c'est-à-dire jeunes adolescents de sept à quatorze ans, coupé d'eau cependant et avec mesure. Ils ne doivent pas boire beaucoup en une seule fois, car cela entamerait leur appétit, provoquerait des maux de tête et ferait baisser leur vue, non plus que boire peu et souvent dans la journée "*ca es cosa que daña al estómago non dexando cocer la vianda*"; les explications médicales, encore présentes, sont les mêmes que celles que reprendront les médecins au XVIIe siècle: la digestion étant une cuisson, le vin, chaud et humide, bu modérément, y aide en renforçant la chaleur naturelle de l'estomac, mais bu avec excès, "*enciende la sangre de guisa que por fuerza han* (les fils de roi) *de seer sañudos et mal mandados*"[26]. Il est encore dommageable de boire à jeun, ce qui coupe également l'appétit, provoque des tremblements, perturbe la conversation. Mais boire beaucoup après manger mène à la luxure... La marge est étroite...

Si les lois insistent tellement sur la modération dans "le boire" c'est que le roi intempérant risque de laisser le vin s'emparer de ses sens et lui faire commettre des actes insensés. Un monarque absolu ne peut s'abandonner sur une telle pente; la vertu consiste donc, non pas à s'abstenir de boire, mais à savoir pratiquer la modération dans ce domaine comme dans d'autres. Hernando del Pulgar, dans *Los Claros Varones de España*, déplore que le futur Henri IV, à qui son père Jean II "*pusole casa y officiales seyendo en hedad de quatorze años*", ait présenté tout jeune des traits inacceptables chez un futur roi: "*non bevia vino ni queria vestir paños muy preciosos ni curava de la cerimonia que es devida a persona real*"[27].

Quelles que soient cependant les vertus royales, elles ne pourront s'étaler aux yeux de tous, "*como espejo en que los homes veen su semejanza de apostura o de enatieza*"[28], sans le concours d'hommes dignes de servir ce modèle et de le mettre en valeur. Alphonse X consacre donc une grande partie de la *Segunda Partida* au choix des officiers de cour: "*conosciencia grande deber haber el rey que los homes que troxiere en su casa para servirse dellos cutidianamente sean atales que convengan para ello*"[29]. Ces hommes devront être de bon lignage, loyaux, intelli-

[26] *Ibid., Segunda Partida, título V, ley VI,* p. 262.
[27] Hernando del Pulgar, *op. cit.*, p. 12.
[28] Don Alfonso el Sabio, *op. cit., Segunda Partida, título V, ley IV*, p. 251.
[29] *Ibid., Segunda Partida, título IX, ley II,* p. 267.

gents et possédant quelque bien. Le souverain, fort habile, ne souhaite pas s'entourer de domestiques très pauvres et très vils "*porque pobredat trae a los homes a grant cobdicia, que es raiz de todo mal...*" mais il déconseille également à ses successeurs de prendre au service de leur personne des officiers très nobles et très riches "*ca por la nobleza desdeñarian el servicio cotidiano et por el poderio atreverse bien mucho aina a facer cosas que tornarien como en daño et en despreciamiento del*"[30]. Lorqu'il rédige au début du XVe siècle son *Arte Cisoria*, Enrique de Villena a sans doute entre les mains le texte du roi Alphonse, car il insiste également et presque dans les mêmes termes sur la nécessité pour le roi de prendre à son service des chevaliers qui ne soient ni "*muy poderosos nin muy pobres, mas de mediana condición*"[31].

Ce point de vue ne fut semble-t-il pas celui des Rois Catholiques et, plus tard, moins encore celui des Habsbourg qui donneront les offices les plus prestigieux à la Grandesse d'Espagne créée par l'Empereur. Hernando del Pulgar signale qu' Isabelle la Catholique

"*...e quería servirse de homes grandes e nobles, e con grande acatamiento e humillación. No se lee de ningún Rey de los pasados, que tan grandes homes toviese por oficiales como tovo*"[32].

Au moment où l'Etat moderne est en pleine formation, les souverains se sont sans doute rendus compte que pour tenir la bride à une grande noblesse remuante et souvent revendicatrice, il est bon de lui confier des postes honorifiques et rémunérateurs qui ajoutent à son prestige, et de donner les postes politiques aux *letrados*, issus d'un milieu plus modeste et plus cultivé.

Si *Las Siete Partidas* s'attachent aux qualités morales exigibles des candidats aux offices les plus élevés, ceux qui touchent à la personne royale et aux princes: loyauté, fidélité, qu'un bon lignage aura toutes chances de leur assurer, un physique agréable et une belle prestance complétant ce portrait idyllique, les auteurs des textes postérieurs bien que reprenant ces vertus, accorderont beaucoup d'importance aux gestes, au cérémonial accompagnant les différents moments de la vie du roi et surtout ceux présidant aux repas du monarque. Gonzalo Fernández de Oviedo, par exemple, rassemblant les souvenirs du temps où, adolescent,

---

[30] *Ibid.*

[31] Enrique de Villena, *op. cit.*, p. 107.

[32] Fernando del Pulgar, *Claros varones de Castilla*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942, p. 152.

il séjournait à la cour, attaché à la personne du prince héritier, ne se contente plus d'énumérer les nombreux offices composant la *Maison* royale et les qualités inhérentes à leur exercice, il décrit les différents gestes devant être accomplis quotidiennement par chacun des titulaires: ceux qui concernent l'installation des *aparadores*, où des *reposteros* placent coupes, verres, jarres, pièces d'argent ou de verre; l'organisation de la table, la préparation du vin et de l'eau que boira le monarque...: *mayordomos, maestresalas, trinchantes, coperos et reposteros* se mettent en place pour former un véritable ballet assurant par des gestes soigneusement codifiés le service autour de l'estrade sur laquelle est dressée la table où le roi va se sustenter, avec sans doute toute la modération qu'exige son rang. C'est ce spectacle qui a permis "Francesco Guicciardini, ambassadeur italien auprès de Ferdinand le Catholique en 1512, de dire de celui-ci: "*el come solo y en presencia de muchos*"[33]. Sauf lors de grandes solemnités, ou lorsqu'il veut honorer tout particulièrement un seigneur ou un ambassadeur, le roi est seul à table.

La tenue vestimentaire des *criados* est bien entendu elle aussi réglée dans les plus petits détails, le *repostero*, par exemple, sert:

"*en cuerpo e sin bonete e sin pantuflos, e sin espada, con una tovalla de manjar atada al siniestro brazo encima del cobdo, que sobre e cuelgue della dos palmos e lo demas de la buelta sobre el ombro derecho...*"[34].

Maître Robert, le cuisinier du roi de Naples, reprendra la description de ces offices avec autant de minutie, nous faisant assister à la cérémonie du lavement des mains de Sa Majesté ou "celle qui consiste à remettre une coupe au souverain lorsqu'il manifeste le désir de boire:

"*as de tomar la copa o taza muy bien lavada en la mano derecha con el mejor ayre y gracia que pudieres, y as de traer la mano mas alta que las narizes, y esto porque podrías estornudar, y estornudando caer algo dentro de la taza o copa, y lo mesmo hablando, lo qual deve escusar el que da a bever a su señor, porque no deve hablar aun le pregunten, y el jarro a de traer en la mano izquierda, y hecha la reverencia con la mas gracia que puedas dar la copa a tu señor, y echar la agua sobre elle mudando el jarro a la mano derecha...*".

---

33 *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVIII, 3 t., recopilación, traducción, prólogo y notas por J. García Mercadal,* Madrid, Aguilar, 1952, t. 2, p. 620.

34 Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, p. 81.

Ceci, s'empresse d'ajouter l'auteur, est la façon commune de servir à boire, il existe, dit-il, un service "*a la real*", avec *salva* (un officier goûte les vins ou mets) qui se doit accomplir par deux officiers de haut rang.

Ce cérémonial compliqué ne figure pas dans *Las Siete Partidas*, peut-être n'était-il pas encore en vigueur ou bien le roi Alphonse X a-t-il pensé que seules les qualités morales méritaient d'être exposées. C'est pour cette raison qu'il semble plus logique de parler de règles de vie à propos de cet ouvrage et d'étiquette en ce qui concerne par exemple le texte de Gonzalo Fernández de Oviedo qui décrit comment doivent être exécutés et par qui les différents services du roi. Si en 1535 Charles Quint envisagea de faire appliquer cette étiquette à la *Maison* qu'il venait d'établir pour son héritier, alors âgé de huit ans, c'est semble-t-il pour faire un geste envers la noblesse castillane fort mécontente de la place prépondérante accordée aux Flamands. Si, en 1547, alors que Gonzalo Fernández de Oviedo terminait sa relation, l'Empereur décida subitement d'installer la *Maison* du prince "*a la manera y uso de la de Borgoña*", c'est sans doute parce que, ayant décidé de faire reconnaître son héritier par ses sujets du Nord, il souhaitait par ce geste diplomatique les contenter à leur tour. Preuve s'il en est de l'importance de l'étiquette...

Cependant, en 1671, alors que la splendeur des Habsbourg n'etait plus qu'un souvenir, Don Pedro González de Salcedo, membre du Conseil royal et *alcalde de Casa y Corte*, rédigea un ouvrage intitulé *Nutrición real. Reglas o preceptos de como se ha de educar a los reyes mozos desde los siete años a los catorze años*, adressé à la régente Marianne d'Autriche. Philippe IV est mort en 1665, le futur Charles II, dernier Habsbourg d'Espagne a dix ans. Les règles ou préceptes présentés à la reine sont, dit l'auteur, "*sacados de la vida y hechos del Santo rey Don Fernando de Castilla, y formados de las leyes que ordenó en su vida y promulgó su hijo el Rey Alonso*". Il les reprend en effet textuellement. Cependant, pour ce qui du "spectacle", il fait plutôt référence à l'empereur Maximilien, grand père de Charles Quint, "*cuya policia y limpieza y modo eran tan majestuoso, hermoso y pulido en todo, que muchos iban a verle comer por la grandeza que infundía*"[35]. Et de rappeler les plats abondants et magnifiques dont les restes revenaient aux serviteurs.

Pourquoi le conseiller royal a-t-il jugé bon, alors que depuis un siècle et demi l'étiquette de la Maison de Bourgogne prévaut à la cour espagnole, de reprendre un texte vieux de quatre cents ans? Sans doute pensa-t-

---

[35] Pedro González de Salcedo, *Nutrición real. Reglas o preceptos de como se ha de educar a los reyes mozos desde los siete años*, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1671.

il que dans un royaume livré depuis le règne de Philippe III aux favoris, bouleversé par des luttes intestines, des problèmes économiques et la guerre contre la France, il était peut-être encore temps de donner au prince héritier l'éducation qu'il ne semblait pas avoir reçue: à neuf ans, il ne savait ni lire ni écrire. González de Salcedo jugea certainement qu'il était bon de rappeler quelle avait été la grandeur des premiers souverains du royaume de Castille et Léon.

Règle ou précepte de vie plus qu'étiquette, le premier texte traitant, en une langue accessible à tous, des qualités du roi et de son entourage, *las Siete Partidas* d' Alphonse X le Sage ont servi de base à l'établissement des étiquettes royales ultérieures. A ces conseils de moralité pour un roi qui cherche "asseoir et élargir ses pouvoirs, les traités suivants ajouteront, au moment où la monarchie absolue est bien établie, les rites compliqués d'un cérémonial fastueux qui feront du roi un personnage inaccessible et dont la magnificence à table et les marques de respect des officiants qui l'entourent "*demuestra ser su dignidad significativa de la de Dios et tener su lugar en la tierra*". C'est bien la vision qu'a du souverain Hernando del Pulgar répondant à "certains" qui faisaient reproche à Isabelle la Catholique du luxe excessif régnant à la cour "*entendemos que ninguna cerimonia en esta vida se puede facer tan por extremo a los reyes, que mucho mas no requiera el estado real; el qual ansí como es uno superior en los Reynos, ansí debe mucho estremarse, e resplandecer sobre todos los otros estados, pues tiene autoridad divina en la tierra*"[36].

---

[36] Fernando del Pulgar, *op. cit.* (ed. Espasa-Calpe), p. 152.

APUNTES SOBRE LA REPRESENTACIÓN DEL PURGATORIO EN LA EUROPA DEL SIGLO XIV

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ
(Universidad Complutense - Madrid)

A través de la poesía, la analogía o el simbolismo, la cultura del Occidente medieval interrelacionó el Más Acá y el Más Allá. El colectivo humano fue así concebido como comunidad de vivos y muertos[1].

Dante Alighieri fue uno de los autores que más hizo para popularizar esa relación. En su visión poética del género humano influyeron poderosamente las ideas aristotélicas de la potencia y el acto; durante su vida terrenal, el hombre era un ser en potencia que sólo se realizaba plenamente en acto en el Más Allá. Una realización que se expresaba en metamorfosis progresivas o regresivas según se accediera al mundo de los bienaventurados o al de los condenados[2]. La Divina Comedia aparece así como una suma del saber y de las mentalidades medievales[3] y como un "poema sobre el destino temporal y eterno de la humanidad"[4].

Para el discurso medieval dominante, la muerte física -la única que estimamos en el momento presente y que es objeto de numerosos estudios- no se presentaba como un fin sino como una bisagra entre dos mundos o, si se prefiere, entre dos vidas: la terrenal y la eterna.

---

[1] A. Gurievich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, p. 31.
[2] A. Crespo, *Conocer a Dante y su obra*, Barcelona, 1979, p. 118 y ss.
[3] Jacques Le Goff, voz "Dante" en el léxico de *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, 1969.
[4] A. Crespo, *op. cit.*, p. 118.

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

I

EL PURGATORIO CRISTIANO, UNA INVENCIÓN DEL MEDIEVO

Bajo el nombre de "postrimerías" o de "novísimos", la Iglesia reconoce las realidades últimas del hombre: la muerte, el juicio, el infierno y la gloria[5].

Hablar de juicio supone hablar de un Juicio Final y universal sobre el que se explayaron a conciencia la literatura y las artes plásticas del Medievo. Pero supone también hablar de una conquista que lentamente fue tomando cuerpo: la del juicio individual[6] que fijará nuestra suerte final aunque será en el juicio general en el que se sacarán las últimas consecuencias[7].

Del equilibrio entre ambos juicios habló a principios del siglo XIV el continuador de Vicente de Beauvais, uno de los más grandes vulgarizadores del Medievo: era justo pensar en el juicio general pero también era lícito creer en el juicio individual inmediato a la muerte. Un juicio en el que no se recibiría aún la totalidad de la gloria o de la condenación merecidas[8]. Unos años más tarde, Catalina de Siena se expresaría en términos parecidos al decir que "en el momento de la muerte es sólo el alma quien recibe la reprensión; mas en el juicio final la recibirá juntamente con el cuerpo, pues él ha sido compañero e instrumento para obrar el bien y el mal"[9].

Más allá de ese juicio individual, por tanto, el hombre del Medievo fue concibiendo una división del espacio acorde con los sistemas de ideas que se iba forjando. Frente al sistema dual -la vieja expresión "que nadie se engañe, no hay más que dos lugares"- se fue abriendo paso otro de carácter ternario que, sin embargo, no fue exclusivo del Occidente cristiano: aquéllos cuya existencia terrenal concluyó en estado de gracia aunque sin estar completamente purificados de sus pecados deberían desembarazarse de las huellas de éstos mediante una serie de pruebas antes de alcanzar la bienaventuranza[10].

---

[5] Una buena visión sintética del tema la recoge G. Greshake, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los "Novísimos"*, Santander, 1981.

[6] A. Gurevic, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, 1982, p. 260.

[7] L. Bouyer, voz "Juicio" en *Diccionario de Teología*, Barcelona, 1977.

[8] En *Speculum morale*, Douai, 1624, col. 777.

[9] Catalina de Siena, "El diálogo", recogido en Obras, ed. de J. Salvador Conde, Madrid, 1980, p. 126.

[10] L. Bouyer, *op. cit.*, voz "Purgatorio".

Las visiones del Más Allá -tanto en su dimensión paradisíaca como infernal- han sido objeto de múltiples estudios entre los que se encuentra el muy erudito H. R. Patch[11]. Los textos medievales fueron plasmando esas imágenes a través de literatura de visiones, de sueños, de viajes al Más Allá, de alegorías, de narraciones poético-novelescas... Mucho es lo que se ha especulado y se seguirá especulando en torno a los aportes culturales que hicieron posible semejantes géneros: ¿continuación de la cultura latina cristiana trufada de elementos apocalípticos? ¿La cultura y la tradición céltica que tendría en el Purgatorio de San Patricio una de sus más importantes referencias? ¿Aportaciones de la escatología islámica llegadas al Occidente a través de la Península Ibérica?[12]

Al descubrimiento medieval del Purgatorio cristiano dedicó hace algunos años una obra magistral J. Le Goff[13]. A su fijación como "tercer lugar", intermedio -y provisional- entre el Infierno y el Paraíso, contribuyeron las tradiciones religiosas más o menos folklóricas -los citados viajes al Más Allá- y las depuradas proclamaciones teológicas. Hasta el siglo XII, asevera el ilustre medievalista francés, no cabe hablar de un nacimiento del Purgatorio propiamente dicho que triunfaría en la centuria siguiente de manos de las grandes figuras de la escolástica[14].

El triunfo de la teología del "tercer lugar" supuso un gran aporte acompañado de dos factores: la infernalización del Purgatorio y su consiguiente conquista espacial. En efecto, en el Pleno Medievo de lo purgatorio como adjetivo se pasa al Purgatorio como sustantivo. Durante siglos, especialmente los teólogos, habían hablado de un estado purgatorio, de un fuego purgatorio, de unas penas purgatorias, En el siglo XIII y aunque con ciertas reservas[15], el Purgatorio es concebido como un lugar preciso en el que temporalmente permanecen cierto tipo de almas.

En la segunda mitad del XIII y primeros años del XIV dos autores contribuyeron, aunque con distintos medios, a hacer popular la imagen

---

11 Nos referimos a su *El otro mundo en la literatura medieval*, México, 1983. Edición que va acompañada de un importante estudio complementario de M.R. Lida de Malkiel, "La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas".

12 Observaciones recogidas por A. Pacheco en *Viatges a l'altre mon*, Barcelona, 1973, p. 6. Se trata del prólogo a dos tradiciones que se recogen a continuación: el viaje al Purgatorio de San Patricio del vizconde Ramón de Perellós y el viaje al infierno de Pere Portes.

13 *La naissance du Purgatoire*, París, 1981.

14 *Ibid.*, p. 319 y ss.

15 Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino que por lo general habla de lugares (cf. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 360) insiste en alguno de sus textos en las "penas purgatorias destinadas a purificar y completar la penitencia no consumada", sin indicar dónde. Cf. *Compendio de Teología*, cap. CLXXXI, ed. de F.J. Fortuny y L. Carbonero y Sol, Barcelona, 1986, pp. 145-6.

del Purgatorio en la sociedad europea: Jacobo de Vorágine y Dante Alighieri[16].

Dominico, arzobispo de Génova en los últimos años de su vida, Jacobo de Vorágine (1230-1298) sitúa su Leyenda Aurea en la tradición enciclopédica en que se habían alineado otros miembros de la orden de Predicadores: los Bernard Gui, Esteban Bourbon, Tomás de Cantimpré o Vicente de Beauvais, artífices de una vasta producción de vulgarización[17]. Dos pasajes de la Leyenda Aurea recogen referencias de lo que, en la cristiandad romana, era ya la doctrina del Purgatorio. Uno, el dedicado a San Patricio. Otro -mucho más importante- el dedicado a la conmemoración de los fieles difuntos[18].

Si el texto de Jacobo de Vorágine puede considerarse como mediocre, aunque enormemente eficaz, el de Dante pasa por ser una de las cimas de la literatura mundial y el "triunfo poético" del Purgatorio que, desde ese momento, adquiriría "para siempre un lugar privilegiado en la memoria de los hombres"[19]. La creencia en la otra vida y en el destino de las almas se fundía en el autor florentino con toda una alegoría ético-política[20].

"La historia del Purgatorio en la sociedad cristiana no termina a comienzos del siglo XIV". Si en el siglo XIII el Purgatorio no había dado "formas más que limitadas en la espiritualidad" a partir de 1300 y sobre todo a fines del Medievo, entra en la esfera de la mística[21].

II

EL PURGATORIO ANTE LA EXPERIENCIA Y LA ESPECULACIÓN MÍSTICAS

"La palabra mística designa habitualmente hoy día toda esperiencia, verdadera o supuesta, de Dios que se une a nosotros directamente"[22].

---

16 Así lo destaca, entre otros, P. Chaunu, *Le temps des reformes. La crise de la chretienté. L'éclatement. 1250-1550*, París, 1975, pp. 192-196.

17 A. Boureau, *La Legende Dorée. Le system narratif de Jacques de Voragine*, París, 1984, p. 7.

18 Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 430 y ss.

19 *Ibid.*, p. 449.

20 La publicación de la obra de K. Vossler, *Die gottliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, Heidelberg, 1907-1910 fue capital para la interpretación de este texto que, a partir de entonces, fue analizado en función del modo cultural del que quería ser expresión.

21 Jacques Le Goff, *op. cit*, p. 481-483.

22 L. Bouyer, *op. cit.*, voz "Mística y misticismo".

Sobre esta base se ha considerado por algunos autores que el siglo XIV es el "siglo místico por excelencia": muchos de sus representantes desempeñaron en esta centuria un papel similar al de los profetas del Antiguo Testamento ya que trataron de aportar su denuncia y sus energías a la regeneración de una sociedad marcada por las calamidades[23].

Hablar de mística para cualquier época o civilización supone hablar de un fenómeno complejo. En la Europa del XIV la mística ortodoxa y la heterodoxa se mueven en terrenos contiguos. Muchos visionarios y visionarias fueron condenados como heréticos o fueron sospechosos de heterodoxia. El caso más significativo es el de Margarita Porete, beguina de Hainaut y autora de una obra de teología mística bajo el título de Le miroir des simples âmes. Este libro fue repudiado en 1310 por una comisión de teólogos y su autora condenada a morir en la hoguera. Su influencia, sin embargo, debió de ser muy amplia contribuyendo a la difusión de lo que comúnmente designamos bajo el nombre de herejía del Libre Espíritu[24].

En los escritos de los visionarios del siglo XIV hay algunos elementos comunes. El más conocido de todos es el de la "mística nupcial" que describe la unión del alma con Dios en términos tomados del amor humano. Recurso casi permanente es también la idea del fuego del amor divino envolviendo el corazón del hombre bueno. ¿Hasta qué extremo tiene su contrapunto en otro fuego: el purificador que permite que las almas negligentes o ignorantes puedan, a través de una serie de pruebas, acceder definitivamente a la salvación?

Vamos a ceñirnos a algunos autores de los más representativos de la mística europea del XIV siguiendo el esquema fijado hace ya veinte años por F. Rapp en una excelente obra de síntesis[25].

a) Catalina de Siena

Catalina de Benincasa (1347-1380), terciaria dominica, es conocida en su proyección pública como la consejera que animó al papa Gregorio XI a devolver a Roma la capitalidad de la Cristiandad. Gesto que, unos

---

23 Tanto materiales (epidemias de peste, hambrunas, crisis económica, guerra de los Cien Años y otra multitud de conflictos de menor envergadura...) como espirituales (cisma de Occidente, crisis del pensamiento escolástico, desarrollo del Wiclefismo), H. Graef, *Historia de la mística*, Barcelona, 1970, pp. 231-232.

24 N. Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, 1972, pp. 177-178.

25 F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 176-190.

meses más tarde (septiembre de 1378), había de derivar en una de las mayores crisis que padeció la Iglesia Católica: el Cisma de Occidente. Las nuevas gestiones de la gran mística para rehacer la unidad del pontificado serían estériles.

La doctrina espiritual de Catalina de Siena se encuentra perfectamente condensada en su Diálogo. Se trata de un coloquio entre la santa y el Padre Eterno en el que aquélla le dirige cuatro peticiones: la santificación propia, la salvación del mundo y la paz entre los cristianos, la reforma del clero y la salvación de las almas[26].

En varios pasajes de este texto Catalina de Siena recoge lo que, en su tiempo, pasaba a ser ya doctrina común sobre el Purgatorio.

En primer lugar, es el sitio al que van destinadas temporalmente aquellas almas no suficientemente contritas. Dice la santa:

"y así tienes cómo se satisface la culpa por medio de la contrición del corazón, no por las penas temporales; y no sólo la culpa, sino la pena que le sigue se satisface en los que llegan a esta perfección. En general, como se ha dicho, se satisface la culpa; esto es, los que no tienen pecado mortal reciben la gracia; pero, si no tienen contrición y amor suficientes para satisfacer por la pena, van a los sufrimientos del purgatorio una vez pasada la segunda y última mitad de su vida"[27].

En segundo término, el Purgatorio es el lugar al que van las almas negligentes que pueden ser ayudadas por los sufragios de los vivos. Así:

"Si vuelves tu vista al purgatorio, encontrarás en él mi dulce e inestimable providencia en aquellas pobres almas que perdieron el tiempo por ignorancia. Como se hallan separadas del cuerpo, ya no les queda espacio para merecer. Por eso las he socorrido por medio de vosotros que, aunque estáis en la vida mortal, gozáis de tiempo para ello, o sea, que con las limosnas y oficios que hagáis decir a mis ministros, con ayunos y oraciones hechas en estado de gracia, les abreviáis el tiempo de castigo mediante mi misericordia"[28].

b) La mística renana

Dominica fue Catalina de Siena y dominicos fueron muchos de los

---

[26] A. Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, Madrid, 1979, pp. 95-98.
[27] "El Diálogo", en *Obras*, p. 63.
[28] *Ibid.*, p. 376.

grandes místicos del Norte de Europa en el siglo XIV. Se ha destacado, en efecto, que durante esta centuria se transfiere de los franciscanos a los predicadores la primacía en este campo de la espiritualidad[29].

De los grandes pensadores de la mística germánica sólo uno, el maestro Eckhart (1260-1327), logró desempeñar importantes puestos en la orden, llegando a vicario general de Bohemia en 1307. Fue también quien más graves problemas tuvo con sus superiores. Un año antes de su muerte, se extrajeron de sus obras cuarenta y nueve proposiciones consideradas como heterodoxas de las que su autor solemnemente se retractó.

Una de las leyendas que sobre el maestro circularon presenta un diálogo entre un joven pobre que llega a Colonia y un maestro de las Escrituras. Tras lucubrar sobre las maneras en que puede conocerse si el hombre realiza todas sus obras por la más alta voluntad de Dios, el maestro dice:

"Si las culpas se saldaran tan fácilmente como este vino, estarían ya en el paraíso muchas almas que yacen en el purgatorio"[30].

Juan Tauler (1300-1361) pasa por ser uno de los grandes predicadores de la penitencia y del retorno a la vida interior.

El Purgatorio es para este autor la carga que evita aquel hombre que, aplicando ciertos recursos espirituales, logra vivir sin pecado, incluso venial:

"Por el deleite temporal que desprecia, hallará entrañable paz y consolación en Dios. Esforzarse ha su corazón y crecerán sus fuerzas para que ningunos malos pensamientos le puedan vencer, ni llevar a malas obras. Y si así muere, será llevado a los gozos de la patria eterna, sin pasar por el purgatorio"[31].

Y, como contrapartida, es castigo de aquellas personas que menosprecian la obra de Dios y no emplean sus nobles facultades:

"Viven en gran peligro. Un tal hombre pierde su tiempo precioso. Merece tormento sin medida e insoportable fuego de purgatorio sin que tenga para la eternidad más que una porcioncita de recompensa eterna. Su suerte será parecida a la de un hombre rústico a quien no se le permite

---

29 H. Graef, *op. cit.*, p. 232.

30 "El banquete del maestro Eckehart", en "Leyenda del maestro Eckehart", apéndice a *El libro del consuelo divino* de este autor, ed. A. Castaño Pinan, Buenos Aires, 1977, p. 75.

31 J. Tauler, "Instituciones", recogido en *Instituciones. Temas de oración*, ed. H.T. Martín, Salamanca, 1990, p. 46.

formar parte del cortejo del rey ni acercarse a su morada. Estos hombres vanos y extrovertidos son para siempre infinitamente menos capaces de ver cómo los nobles e íntimos amigos de Dios habitarán eternamente en su gloria. Ociosos, viven interna y externamente fuera de Dios y dan ocasión constante al enemigo para tener entrada en ellos"[32].

Enrique Suso (1296-1366) fue el tercero de los grandes genios de la mística renana del siglo XIV. Indebidamente se le han atribuido algunas obras. Así, una autobiografía posiblemente redactada por algunas monjas que desearon exaltar su figura espiritual marcada por repetidos éxtasis. También un pequeño libro bajo el título Tratado de las nueve peñas. La atribución de esta obra se debió a Ignacio de Nente en 1648. Unos años más tarde, Lorenzo Surio la editó incurriendo en el mismo error de autoría.

Hoy en día nadie pone en duda que este libro se debió a la pluma de Rulman Merswin (muerto en 1381), un banquero estrasburgués que tuvo como director de conciencia a su conciudadano Tauler.

Los especialistas en historia de la religiosidad consideran este texto una pálida imitación de la obra de los grandes místicos, aunque parece que debió tener un cierto éxito en su momento. En una forma calificada por algunos de banal, Merswin nos presenta un diálogo del hombre con Dios ante un monte surcado de nueve rellanos rocosos. En el más bajo se encuentran:

"los hombres tibios y perezosos y tan fríos que no se ocupan en ejercicios de importancia..." [que están en grave peligro y que] "sin duda se salvarán pero padecerán en el Purgatorio crueles y horrendos tormentos en que estarán hasta que paguen el último quadrante de penas... y auiendo pasado todos estos tormentos irán al cielo donde recibirán pequeño premio en comparación de otros buenos; porque su trabajo, exercitación y caridad con Dios fue pequeña"[33].

Los sucesivos escalones del monte están ocupados por gentes que sufren de un Purgatorio cada vez más mitigado: todo en función del comportamiento del que hayan hecho gala en la vida terrenal. Tanto es así que la novena peña está ocupada por gentes en el máximo estado de perfección que:

"si perseveran en él hasta la muerte, escaparán del Purgatorio"[34].

---

[32] J. Tauler, "Temas de oración", en *ibid.*, p. 289.
[33] *Tratado de las nueve peñas*, ed. de L. Surio, Madrid, 1662, pp. 8-9.
[34] *Ibid.*, pp. 97-8.

Pese a la falta de calidad del texto de Merswin hay que reconocer que facilita al lector un muy didáctico discurso sobre el tema del Purgatorio. En parte -el último pasaje que hemos recogido- nos recuerda lo dicho por Tauler a propósito de las almas sin ningún tipo de pecado[35] pero también remite a la visión dantesca del "tercer lugar" compartimentado para recibir a las gentes según tipos de pecados cometidos[36].

c) Ruysbroeck

El brabanzón Juan de Ruysbroeck (1293-1381), debelador de la fraternidad del Libre Espíritu y defensor de las vías tradicionales de la unión mística, recoge en su obra algunas importantes reflexiones sobre el tema del Purgatorio.

Así, echando mano de la simbología y la mentalidad populares, nos presenta el día postrero como el momento en que:

"penetrará el fuego por todas aquellas cosas que ay en la tierra y las sobrepujará y totalmente las quemará. Y ese fuego será de cuatro maneras. El fuego del infierno quemará las almas de los condenados. El del Purgatorio limpiará o expurgará a los hombres buenos de los pecados cotidianos y de toda deuda. El elemental repurgará, renovará y sutilizará los mismos elementos. Finalmente el material quemará todo lo que ay en la tierra, y reducirá a polvo los mismos cuerpos de los hombres"[37].

La tercera venida de Cristo la identifica Ruysbroeck con el juicio como postrimería. Las dos anteriores correspondieron a la Encarnación y a la recepción de la gracia y los sacramentos por los hombres. Ante Cristo juez comparecerán -al estilo de lo expresado por Gregorio Magno y luego los escolásticos- cinco clases de personas. La primera -la peor- corresponde a los cristianos que han muerto en pecado mortal. La segunda son los infieles, paganos y judíos que sufrirán condena eterna pero con menos tormentos que los anteriores. Nos encontramos a continuación con:

---

[35] Cf. nota 31.

[36] Dante presenta precisamente el Purgatorio como un monte cuya base la constituye el Antepurgatorio en el que se encuentran las almas negligentes. Siguen siete rellanos ocupados por las almas de quienes incurrieron en los distintos pecados capitales. La cima del monte es una verde floresta que corresponde al paraíso terrenal.

[37] J. Ruysbroeck, *Tratado XII o libro insigne del Reyno de los que aman a Dios*, ed. de L. Surio, Madrid, 1968, vol. II, p. 391.

"el tercer grupo que lo forman los buenos cristianos que alguna vez cayeron en el pecado, se han levantado por el arrepentimiento y expiaron con penitencia sin haber acabado de reparar plenamente, según conviene a la justicia. Irán al purgatorio".

La cuarta categoría son los cristianos que:

"se han arrepentido tan perfectamente que, sin pasar por el purgatorio el alma vuela de la boca al cielo".

La quinta categoría la forman los cristianos tan integrados con Dios que solo les separa de él:

"el tiempo y la condición de esta vida mortal... No serán juzgados sino que con Cristo juzgarán a los demás en el último día. Entonces acabarán la vida mortal y toda pena temporal sobre la tierra y en el purgatorio".

Será ése el momento en que se producirá la radical separación entre los condenados a la perdición y los benditos que entrarán en la gloria de Dios[38]. La culminación del proceso queda, así, marcada por "la tercera venida de Cristo, que todos esperamos y que está por venir"[39].

El Purgatorio tiene un papel singular dentro de la mecánica de premios y castigos. Un "tercer lugar" que, sin embargo, no debe angustiar al hombre paciente que, para Ruysbroeck es:

"aquel que soporta tranquilamente todo lo que pueda acaecer de parte de Dios o de las criaturas. Al hombre paciente nada puede turbarlo. Ni la pérdida de bienes terrenos, de amigos o parientes, enfermedad y afrenta, vida o muerte. Ni el purgatorio, el demonio o el infierno..."[40].

El Purgatorio es también una de las formas de salir de sí el hombre iluminado:

"El primer modo los lleva a Dios y hacia los santos. Por el segundo se inclinan a los pecadores y hombres perversos. El tercero hacia el Purgatorio. El cuarto modo consiste en volver sobre sí mismos y todos los justos"[41].

---

[38] J. Ruysbroeck, "Bodas del alma" en *Bodas del alma. La piedra brillante*, ed. de T.H. Martín, Salamanca, 1989, pp. 46-48.
[39] *Ibid.*, p. 48.
[40] *Ibid.*, p. 52.
[41] *Ibid.*, pp. 104-105.

Esta suerte de descenso del hombre iluminado le permitirá:

"Contemplar a veces a sus amigos en el purgatorio y considerar su miseria, su espera y su pesada pena. Pedirá entonces e invocará la clemencia, la misericordia y liberalidad de Dios, mostrando su buena voluntad y su gran angustia. También lo que ellos esperan de la bondad desbordante de Dios. Deben hacer ver que han muerto en el amor y que tienen puesta toda su confianza en la Pasión y clemencia del Señor"[42].

Las reflexiones sobre el "tercer lugar" hechas por el místico brabanzón constituyen un excelente complemento de las vertidas por sus colegas de la orilla del Rin.

III

EL PURGATORIO HACIA 1400: ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA DIDÁCTICA

Tal y como hemos expuesto, las obras de ciertos místicos que desarrollaron su actividad tras la redacción de la Divina Comedia, constituyen una fuente de información para el estudio del Purgatorio cristiano. No es la única[43] aunque, en todo caso, permiten seguir desbrozando el campo roturado por J. Le Goff en una labor que supuso importante incentivo para los estudiosos de las mentalidades medievales[44].

Queda fuera de dudas que hacia 1400 -desaparecida ya la primera gran generación de místicos renano-flamencos- existía una teología del Purgatorio consolidada. También queda fuera de duda la forma irregular, tacaña incluso, con la que encontramos frecuentemente tratado el tema a lo largo del siglo XIV. Es evidente que ciertas obras -la segunda parte de la Divina Comedia, el librito de Rulman Merswin, algunas tradiciones de viajes fantásticos, etc...- hablan del Purgatorio de forma monográfica. Pero existen como contrapartida otros textos que, por su naturaleza, se hubieran prestado a tocar la cuestión de forma más explícita y no lo hicieron. Un ejemplo entre tantos: un autor marcado por algunas efusio-

---

[42] *Ibid.*, p. 107.

[43] Directorios espirituales, declaraciones dogmáticas, testamentos, diversos textos literarios (vg. las recurrencias al tema del Purgatorio de San Patricio), etc... facilitan otras tantas vías de exploración sobre el tema.

[44] La aparición de *La naissance du Purgatoire* se vio acompañada de inmediato de numerosas notas críticas y complementarias. Vid. a propósito de ellas: J.-M. Dufays, "La place du concept de 'Moyen Age' dans l'historiographie" en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 65, 1987, p. 272, nota 99. También E. Mitre, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*, Madrid, 1988, p. 26, nota 29.

nes místicas cual fue el fundador de los jerónimos Pedro Fernández Pecha (muerto en 1402), ante la imagen del infierno recurre al Señor:

"tómame e échame en la tu cárcel, e dame penas e tormentos, quales tu quisieres: ca digno soi de los rescibir. Mas por merced te pido que me perdones la muerte, no por nescecidad de justicia, mas por tu grand misericordia"[45].

El purgatorio en este autor parece identificado más con las penas a sufrir en este mundo que con un lugar de purificación de las almas en el Más Allá. De forma similar se expresa el místico inglés Walter Hilton (muerto en 1396) al presentar los padecimientos de esta vida como una especie de purgatorio que evita el cegamiento del amor mundano que es como el infierno[46]... aunque, más explícitamente, también afirme que las penas de este mundo son pequeñas comparadas con las del infierno o las del purgatorio[47].

Purgatorio y, por supuesto, infierno son medios para la pedagogía de las almas e instrumentos de dominación ideológica de la jerarquía eclesiástica[48]. La interrelación del mundo del Más Acá y del mundo del Más Allá de la que hemos hablado a comienzos de este artículo facilitó el juego de los mentores religiosos del momento. Llegado el caso, aportó incluso argumentos para hacer más asequibles ciertos discursos políticos. Así lo haría, por ejemplo, Juan Gerson, canciller de la Universidad de París e incluido por algunos especialistas en el campo de la mística. A propósito de la polémica desatada por el asesinato del duque Luis de Orléans en 1407, exponía la necesidad de perdón, reclamado por "el bien y la paz del reino". Un perdón semejante al que las animas del Purgatorio piden que Dios les otorgue[49].

Ya en el ocaso del Medievo, siglo y pico después de que Catalina de Siena redactara su Diálogo, otra mística del mismo nombre, Catalina de Génova (muerta en 1510) haría otra profunda incursión en la teología del "tercer lugar". Su Tratado sobre el Purgatorio puede considerarse como un paso decisivo en la configuración ternaria del Más Allá[50].

---

45 Pedro Fernández Pecha, "Los soliloquios", ed. de A.C. Vega, en *La ciudad de Dios*, 1962, pp. 744-745.
46 Walter Hilton, *Scala Perfectionis*, ed. y trad. de M. Noetinger y E. Bouvet, vol. II, Tours, 1923, p. 181.
47 *Ibid.*, vol. I, p. 173.
48 Consideración que, a propósito del infierno, recoge J. Baschet, "Les conceptions de l'Enfer en France au XIVe siècle: Imaginaire et pouvoir", *Annales (E.S.C.)*, 1985.
49 Recogido por B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans. 23 novembre 1407*, París, 1992, p. 216. Se trata de un pasaje de su sermón *Veniat pax* pronunciado en febrero de 1409 con el propósito de apaciguar los ánimos caldeados por el magnicidio.
50 H. Graef, *op. cit.*, p. 279.

"NON AVEMOS MAYOR SOBRE NOS EN LO TEMPORAL": ALFONSO X Y LA IMAGEN DE AUTORIDAD

MANUEL NUÑEZ RODRÍGUEZ
(Universidad de Santiago de Compostela)

Dentro de las innumerables posibilidades que todavía ofrece el estudio de la catedral de León, plantear cómo se hizo ya no basta. Aquella experiencia que representaba el punto más avanzado de la cultura arquitectónica dentro de la Península, estaba llamada a asumir un valor decisivo en el centro de un vasto debate. En estas circunstancias, ¿qué otros propósitos vienen dictados en la catedral de León, además de los vinculados al ambiente religioso de su época?, ¿qué brillo adicional puede aportar su promotor, Alfonso X?

Cuando en el siglo XIII el occidente de Europa asistía al descrédito de la institución imperial -poco más que un vestigio simbólico de autoridad- y al afianzamiento de las monarquías nacionales, la nueva Castilla que reordena su territorio, siente la necesidad de definir su pasado histórico, en la convicción de que se habían superado las incertidumbres frente al Islam. Y todo ello a través de unas victorias militares en las que se entrecruza el principio de guerra santa. Aunque la pieza clave de cuanto antecede es Fernando III, Alfonso X habrá de asumir el significado histórico del nuevo proceso, para así llevar a término un proyecto ambicioso y de significados múltiples.

Uno de los capítulos más llamativos de su *curriculum* como hombre político lo constituye sus esfuerzos por alcanzar símbolos de autoridad que definan su influencia y poder en asuntos temporales. Y puesto que conjurar el fantasma del poder imperial no supone escamotear su evidencia, en esta dirección universalista puso su acento, a la hora de reclamar sus derechos legales a la candidatura del Imperio, en apelar a la *materna sucessio*. Pero los términos del debate, que intentan dar medida de la importancia que asume el nuevo reino castellano-leonés dentro de la

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

Península, aún van más allá; este rey al que le es encomendado el gobierno por mandato divino, también desea apuntalar su posición de superioridad, como expresión de la más amplia autoridad. Su modo de entender la idea de máximo poder en aquel reino que lleva a cabo una nueva ordenación territorial, hacía referencia al plan expuesto por los tratadistas políticos de su tiempo: *rex est imperator in regno suo*. Sin duda, se trataba de un régimen imperial en menor escala, pero estaba dirigido a fortalecer los fundamentos teóricos de la superioridad del poder regio, en aras de una mayor fuerza a su mandato legal y en beneficio de una centralización de su autoridad; algo que, en definitiva, podría transmitir la imagen de un reino cohesionado, aunque las resistencias y oposiciones no dejarían de apreciarse entre los nobles y eclesiásticos.

En medio de tales circunstancias, el proyecto de este monarca, quien se había coronado y ordenado caballero a sí mismo, parece inseparablemente ligado al proyecto de la catedral de León o *historia de un compromiso*; probable efecto de una causa.

En ella habrían de culminar los nuevos modelos góticos, como evidencia de un clima ideológico nuevo donde los fundamentos religiosos o sobrenaturales legitiman los criterios de autoridad regia como emanada de Dios; legitimación dirigida a dar la imagen de un príncipe cristiano que adopta un modo de conducta grato a Dios, en la creencia de que fortalecería tanto a la institución real, como a la propia efectividad política de aquel monarca cuyas aspiraciones imperiales "estaban teniendo costos muy gravosos en todo el reino".

Este "amador de ciencias e saberes" tiene un puesto preferente en la historiografía actual por los múltiples aspectos de su biografía, donde parece quedar elaborada la imagen del rey perfecto y cultivado, tal como le definiera el portugués D. Dionís: "sodes el más noble rey que ha en el mundo". Valoración que recuerda la de san Bernardo cuando calificaba a Luis VI Capeto como "el primero de los reyes".

Consciente de su significado histórico y de la voluntad de reconocimiento de su autoridad universal, su labor va a estar encaminada a retomar los fundamentos teóricos precisos que equiparen tal *superioritas*, tanto en sus sueños de imperio en la Península como en Alemania; posiciones que Macdonald y Valdeón consideran inseparablemente ligadas a su prestigio, en especial en el llamado "fecho del Imperio". Podría decirse que su biografía es un deseo continuo de poner en práctica un programa de acción de logros brillantes donde queden definidas sus posiciones ideológicas, al igual que sus proyectos de reforma legal, como así también los referidos al arte. Circunstancias donde se revela al hombre que lucha contra las tradiciones arraigadas y que se distingue entre los demás príncipes temporales como una especie de *miroir des princes*. Y así, lo

mismo las *Partidas*, que el *Lapidario*, las *Cantigas*..., o la catedral de León, son la expresión del pluralismo de quien rindió culto al saber enciclopédico, a las *summae*, pero también a los símbolos de autoridad, guiado por la idea de un compromiso con un nuevo modelo de sociedad. Centro de un amplio debate cuyo principio informador era el propio afianzamiento e incuestionabilidad de su prestigio.

Catalogar, ordenar y recopilar, desde la *Poética* de Aristóteles, a los progresos en astronomía o fundamentos jurídicos, no le llevan a *arqueologizar*, sino a conferir a la tradición un contenido vivo que le prevenga y aleje definitivamente de la oscuridad mistérica de la plena Edad Media -mundo del románico-. Por esta razón, habrá de ser su tolerancia científica quien ayude a fijar los instrumentos teóricos que demanda aquella generación "de la metafísica de la luz". A medida que la escolástica comienza a ser cuestionada, la cultura deja de ser un horizonte cerrado que se refugia en los monasterios, para encontrar en las escuelas episcopales, primero, y en las universidades, después, un sustitutivo a las viejas instituciones.

Con el incremento de la vida urbana en Castilla, había llegado la hora de superar localismos y de buscar la relación con la praxis, mientras el renacimiento aristotélico apostaba por una sociedad que hiciera frente a posturas ortodoxas. Y así, al igual que en las *Partidas* queda planteado el principio de autoridad real, sin las limitaciones impuestas por leyes consuetudinarias y regionales, al igual que en las *Cantigas* se asume la idea del rey como agente de elección divina que media para la realización de los milagros, en la realidad de aquella sociedad variopinta en sus componentes humanos, en la misma medida también el rey parecería el predestinado a compaginar la cohabitación de tres culturas y tres religiones que conviven jurídicamente en la legislación de las *Partidas*, tal vez como "fruto de un pragmático oportunismo" (A. Castro).

Es indudable que su tentativa aspira a un modelo de sociedad que relegue al ostracismo todo el viejo sistema de esquemas anacrónicos que los avances bélicos y cambios sociales habían puesto en crisis. Y mientras los límites de su tentativa dan una situación bastante compleja entre la tolerancia y la disidencia, entre el latín y la *crescenza* de las lenguas romances, se afirma un compromiso que mira esencialmente hacia la afirmación político-territorial del reino, como base ordenadora. Atrás iban quedando la intranquilidad y la incertidumbre bélicas que en ciertos sectores aún tenían valor de Cruzadas. Ahora corresponde al rey la tarea de llevar adelante la consolidación de su autoridad, con el apoyo de fundamentos teóricos precisos que a la vez aseguren el principio de monarquía hereditaria. Se trataba de dar fuerza al concepto de realeza teocrática que, además de estar investido de rasgos sacrales, necesita de

los fundamentos jurídicos que sólo el derecho romano puede aportar. Quizás sorprenda menos, entonces, que las nuevas catedrales del siglo XIII, en especial las de Burgos y León, estén llamadas a incorporar en un plano teórico, tanto la solidaridad de los vínculos del grupo con el poder, como la afirmación del reino y la fuerza de la autoridad real.

Como contrapartida, este esfuerzo por expresar y divulgar una imagen de poder centralizador, llegaría a chocar con los intereses de clase de un grupo nobiliario que dista de formar bloque único en torno a las apetencias reivindicativas de aquel Staufen castellano al llamado "fecho del Imperio". Hecho que, unido a una ensombrecida situación económica, puede difuminar el balance positivo de su reinado.

Para no abordar un planteamiento demasiado rectilíneo, interesará jerarquizar los problemas. Resulta imprescindible abordar el *cómo* y luego el *porqué*.

En términos generales puede decirse que el perfil de la corona castellano-leonesa quedaba definido por la imagen reformista de dos monarcas decisivos en la dinámica de las operaciones militares que tienen su campo de operaciones en la Andalucía Bética: Fernando III (†1252) y Alfonso X (†1284). De especial interés es su impulso de un juego político que habrá de fortalecer *la inserción de la corona castellano-leonesa en el marco europeo*, que sólo se dio después de la estabilización institucional, económica y social a la que no fue ajeno el colapso del imperio almohade, afirmada en decisivas conquistas por el triunfo militar de los reinos cristianos peninsulares. Por entonces, la batalla de las Navas de Tolosa acababa de romper el equilibrio de fuerzas entre dos credos y desde 1212 ya era posible la apertura hacia el sur. Por encima del rápido avance de la frontera castellana, la nueva etapa quedará marcada asimismo por una peculiar situación política que será determinante: la unión definitiva de Castilla-León entre 1230-1252.

Es obvio que la incorporación de la antigua capital del califato (Córdoba) y la del shiísmo almohade (Sevilla), no hará más que reforzar la jurisdicción real, afirmando el control sobre las aguas del Estrecho y con él, las rutas marinas. La consolidada expansión territorial, ampliada en un cuarenta o cincuenta por ciento, dejaba atrás el desgaste de la guerra, garantizando el paso hacia una sociedad cada vez más organizada en clases y que asiste a un fortalecimiento de las fuentes de producción. La corona castellano-leonesa asistía al despegue de los ejes mercantiles norte-sur, mientras el llamado *camino francés* consolidaba su carácter fundamentalmente religioso. Ahora el eje de comunicación, en sentido de los paralelos, encuentra un fuerte competidor en el sistema viario surgido al compás de la Reconquista que sigue la dirección de los meridianos hacia el mar y los centros fronterizos con los reductos islámicos. Estos

ejes norte-sur aglutinaban tanto a centros urbanos consagrados -Burgos, Valladolid, Toledo, Cuenca- como los recién incorporados de la zona suroccidental del valle del Guadalquivir -Córdoba, Sevilla, Cádiz, Jerez- y Murcia -Orihuela, Lorca- en los cuales el éxodo norteño desde las llamadas tierras viejas conformaría la nueva realidad latifundista. A medida que los cristianos avanzan hacia el mediodía y se van tejiendo las bases de la economía castellana a lo largo de las rutas de la Mesta, el capítulo de los monasterios e iglesias románicos encuentra un sustituto en la nueva actividad edilicia vinculada a la prosperidad de los núcleos urbanos próximos a las rutas de la trashumancia. Y así, en la ruta de las mestas leonesa, segoviana y manchega, se articula una Iglesia que ayuda a perfilar la nueva realidad histórica, desde la restauración de nuevos obispados, como indicio del valor que los monarcas concedían a los eclesiásticos en la construcción de su propio reino.

Poco a poco el equipamiento de los nuevos centros urbanos se verá necesitado de un programa edilicio que organice el espacio vital, ya que su propio potencial humano así lo demanda. Un capítulo inseparable es la catedral. Ahora bien, ésta no reduce su valor únicamente al de morada celestial donde se recrea un tipo de vida cristiana. Su panorámica es más plural. La catedral en Castilla es también el resultado de una estrecha copresencia de monarquía y episcopado, atenta a reforzar aquel Estado que acaba de romper el equilibrio de fuerzas frente al Islam, tras una especie de guerra santa. Y si la catedral era la alternativa que la Ile-de-France proponía en el siglo XIII a la Europa de las monarquías, la que realmente polarice el interés por el estilo francés será la que surja en el arranque de la cañada leonesa y defina el alma de la nueva Castilla: la catedral de León. Nos parece que esto requiere algún comentario.

Es sabido que en la promoción de la "manera francesa" en Castilla, fue de indudable valor el cometido asumido por los obispos, familiarizados con los grandes centros de actividad y foros universitarios de la época. Un reto de responsabilidad, por ejemplo, fue el aceptado por el historiador y futuro arzobispo de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada, o Mauricio, arzobispo de Burgos, ambos muy vinculados a Fernando III. Conocedores de los ámbitos intelectuales europeos, tuvieron la oportunidad de relacionarse con las nuevas teorías sobre el significado y valor de las nuevas monarquías europeas del siglo XIII, ante el descrédito de la institución imperial. Y así, ante esta grave amenaza, vigilan sobre la responsabilidad a asumir por la nueva forma de gobierno en que la soberanía es ejercida en los distintos Estados por una sola persona (el rey), "pilar indiscutible de la nueva ordenación territorial en Occidente" (Valdeón) y en quien la Iglesia encuentra protección frente a los otros grupos de poder. Como la documentación hace saber, este particular cuidado por

parte de la jerarquía eclesiástica queda reforzado por su condición de colaboradores y consejeros religiosos del monarca, a la manera de Suger con Luis VI y Luis VII. Y así Ximénez de Rada tuvo una dilatada colaboración al lado de Alfonso VIII, interviniendo, incluso, en la preparación de la batalla de las Navas de Tolosa. Pero, y sobre todo, este promotor de la catedral y diócesis de Toledo -frente a las apetencias de la sede compostelana-, se definió como un teórico de la afirmación del poder real, en su Crónica (*Historia gothica*), donde reconoce en el pueblo godo los fundamentos de la nueva sociedad cristiana. Ximénez de Rada actuaba guiado por la idea de rescatar la perdida unidad de España.

Y no se debe a la casualidad que este obispo, junto con el de Burgos, D. Mauricio, encuentre en la dialéctica del *opus francigenum* fórmulas generalizadoras que regulan las exigencias programáticas de las nuevas catedrales de Toledo y Burgos. Expresión aún más clara es la catedral de León; hasta entonces no se había intentado una interpretación tan sistemática -que no mimética- de modelos franceses.

La interpretación clásica tiene presente en esta *decantación lingüística*, la labor de un artesanado innovador, con "la construcción, la carpintería y el trabajo de los metales entre las principales actividades" (J. Faci). Sin embargo, las nuevas experiencias tienen mucho que ver con el carácter universal de la corte del Rey Sabio, competidor con Ricardo de Cornwalles en la candidatura imperial. Sábese, asimismo, de las relaciones personales con la corte de los Capeto y con su rey San Luis, monarca en el que Alfonso X encontrará un tímido apoyo a su oferta imperial y con quien buscará emparentar por medio de un enlace oportuno entre los hijos de ambos. Pero no basta este argumento. Por entonces, muchos eran los vasallos extranjeros, sobre todo franceses, que acudían "para ser armados por el rey" (J. Valdeón). Todo ello alimenta la imagen de una corte que ha creado un estado de opinión *fuera*, lo que a su vez le exige elaborar una imagen *dentro* que sea la expresión de una institución regia ideal.

Los deseos de vincularse a la práctica arquitectónica del momento, culminan en el ejemplo de León. Aquí se dan pruebas más que suficientes del clima intelectual de aquella corte y el deseo de poner en práctica un excelente referente de propaganda política, circunstancias que se impulsarían -en un primer momento- con el respaldo entusiasta del rey. Y es que su apoyo a los gastos de construcción, no debió de representar mucho (Linehan).

Las exigencias definidas en esta *opus cathedralis ecclesiae* no parece que hayan tenido como fin una causa única. Si por una parte era la expresión de una nueva Castilla, también hace palanca sobre los sueños imperiales del Rey Sabio. Iniciada a los pocos años de la unión definitiva

de Castilla y León -entre 1230/1252- su génesis coincide, curiosamente, con la primera oferta de los enviados de la comuna de Pisa a la corona del Sacro Imperio (1256). Estas apetencias universalistas de la corona podrían justificar el esfuerzo por legitimar los valores consagrados por los Capeto en aquellas catedrales reales que ya forman parte de la cultura internacional. Y así, la nueva catedral de León, sin renunciar a su condición de símbolo espiritual -donde se reproduce la grandeza y poder de la imagen teocéntrica de la Iglesia como ciudad de Dios- es también un símbolo asociado a la concepción político-religiosa de la nueva monarquía, es un símbolo asociado a la grandeza de la autoridad real, interesada en reverdecer la base jurídica que el derecho romano pueda aportar para consolidarla. Esta doble perspectiva mundana y teológica se remonta a Hans Seldmayr, quien veía en el ejemplo leonés la afirmación de un principio histórico: era un símbolo visible del Estado reafirmado tras la unión de los dos reinos de Castilla y León.

En aquella Europa que asistía a la reafirmación política de las monarquías, Francia era el único país capaz de ofrecer un modelo prestigiado de Iglesia real y no es casualidad que León localice allí un sólido conjunto de normas generales, acordes con el nuevo modelo de Iglesia ideal que ansía reproducir las estructuras del universo. Y si Reims y Saint-Denis provocan un modelo catalizador cuya validez está presente en León, tal vez se deba a su valor indicativo como marco de referencia. Por una parte, Reims invocaba el ámbito de consagración de la monarquía de los Capeto, mientras que Saint-Denis era el santuario real ligado a una idea política: la que evocaba los fundamentos patrióticos de un reino hereditario, así como un sentido de identidad nacional. Es un hecho verificable que el centro de consagración real en Castilla correspondía a la catedral de Toledo, sin embargo la catedral de León se trataba de plantear el debate en su esencia, es decir, a medida que en la Castilla de la segunda mitad del siglo XIII "se afirma el carácter divino del poder real", se trata de orientar las búsquedas hacia unos referentes efectivos de valor universal: los modelos que la Francia de los Capeto ofrecía a Occidente. Y no parece casual que las experiencias complementarias entre sí de Reims y Saint-Denis, también recobren un tono parecido en la catedral que por entonces se levantaba en Colonia, como "iglesia real" (Seldmayr), para Ricardo de Cornwalles, hermano del rey de Inglaterra y rival del Rey Sabio en la candidatura al Imperio.

Este componente *ético-estético* en la "iglesia real" de León no llevó a perder de vista las posibilidades únicamente *estéticas* de otros ejemplos franceses, como Chartres, Amiens, etc., con lo que se demuestra estar al corriente de los procesos constructivos del momento. Tales propuestas no definen a León como portavoz de una nueva teoría artística pero le ofre-

cen la ocasión para no convertirse, únicamente, en caja de resonancia de las líneas de desarrollo más significativas de aquellas "iglesias reales". León no es un espejismo que sigue, sin más, el tipo de la catedral francesa. Ello sería en arte un "signo de mediocridad" (Simson). León, por el contrario, dista de ser una reproducción dócil, resultando exigua su planta en cuanto se la relaciona con su altura, a la que supera únicamente Beauvais (Gómez Moreno). Este podría ser ese "elemento de rebelión" que Simson, acertadamente, entendía como el rasgo a considerar en una obra de arte. Es verdad que su sistema arquitectónico no es nuevo, pese a ello, no se trata de insistir en lo que pueda tener de reflejo de toda una serie de influencias, aunque esta condición adquiera preferencia en el enfoque de determinada bibliografía. Se trata de considerar los términos que entran en la génesis de la catedral de León, con el objeto de evitar una imagen ficticia y confusa que puede derivar hacia la desarmonía o, lo que es igual, a proclamar una imagen ficticia, cuando en realidad dicha catedral está estructurada y ordenada en torno a unas motivaciones reales que son históricas y universales. Y lo que es universal, como se dice en historia del arte, conduce a la armonía.

Quizá habría que poner mayor énfasis en lo que representa aquel momento para el afianzamiento de la monarquía castellano-leonesa, tras la consolidación territorial y, simultáneamente, para el deseo de reforzar los fundamentos teóricos del poder real. Es por esto que el análisis de la catedral de León obliga a resaltar dos aspectos que son algo más que dos fórmulas retóricas: *el sistema de símbolos asimilables a la idea de poder* y el respeto al *locus histórico* sobre el que habría de surgir la filosofía del nuevo edificio, símbolo de una conciencia protonacionalista.

a) Sistema de símbolos asociados a la idea de poder

Decía Norberg Schulz que así como en la arquitectura románica se crean los referentes necesarios para que el hombre reciba a Dios, es en la catedral gótica donde Dios se acerca al hombre. La nueva catedral pretende hacernos ver un espejo del mundo y su acción ordenadora se apura a demostrar como racionales las verdades adquiridas. De igual modo, junto al programa iconográfico de los personajes de la historia sagrada, adquiere protagonismo propio la figura del rey. Un rey al que se considera elegido para ejercer un poder delegado por Dios. Y así, en el ordenado cosmos cristiano creado en las vidrieras de la catedral leonesa -hoy muy poco esclarecedor por la reacomodación de aquéllas- al lado de Alfonso X se sitúa al hombre copartícipe en la elaboración de aquel edificio: el obispo Martín Fernando. Y aunque la vidriera del segundo está muy retoca-

da y acumula la duda de otra anterior, la conclusión lógica es que ambas imágenes sugieren los dos *ordines* no subordinables de aquella *chistianitas*: el del *regnum* y el del *sacerdotium*, el temporal y el espiritual, en la mejor tradición legislativa del momento. Si se echa mano a una base teórica, en el *Speculum* se proclamaba la suprema autoridad del rey: "spiritualmente dezimos que el rrey es alma del pueblo... naturalmente el rrey es cabeça de su rreyno" (2:6.2); por su parte las *Partidas* aún van más allá al reconocer al rey como "puesto en la tierra en lugar de Dios" (II, I, V).

Si la época asumía que monarquía y episcopado eran de origen divino, ello suponía que debían hacer "causa común en relación a múltiples asuntos" (Nieto Soria). Especificando más, se comprende que la catedral leonesa sea la expresión de una alianza armónica que, en este caso, habría de concluir con el exilio de aquel prelado en 1279, tras un enfrentamiento con el rey.

En nuestra opinión, al igual que en Francia la iglesia real exalta la posición de supremacía de su monarca, León transmite una posición similar: aquel *locus* sin dejar de ser una iglesia episcopal, no elude su condición de iglesia real. Las vidrieras citadas no hacen más que enfatizar dicha propuesta, al margen de ese valor propagandístico, sobre el que volveremos, donde se reivindica la superioridad del poder real.

En una etapa en que las ciudades muestran una irrefrenable inclinación hacia lo bello, el refinamiento de la catedral, además de ser un signo visible de la autoridad del episcopado y de la monarquía, también reproduce el modelo de aquella sociedad medieval, lo que equivale a decir que va más allá de su condición de ámbito de oración: la catedral era asimismo ámbito de justicia. Si se tiene en cuenta que uno de los objetivos de la corona era la administración de justicia, resulta significativo el valor concedido al llamado *locus apellationis*, en el nartex de aquella iglesia real. Como corresponde a una monarquía que basa la relación con el súbdito conforme a un sistema legal y donde el rey, como vicario de Dios y a imitación suya, debe adoptar un proceder lícito, el *locus apellationis* se identifica con esa imagen del rey expresada en el *Speculum* y donde se dice que deberá hacer justicia en su reino, en los aspectos temporales (2:15.1). En este capítulo de administración de justicia, el rey estaba ayudado por la *curia regis*. Y puesto que eran muchas las apelaciones a la curia (Mac Kay), en el ámbito local era ejercida por cuatro jueces -en representación del rey, iglesia, nobleza y pueblo- celebrando los juicios de apelación o alzada conforme al *Fuero Real* -el empleado para imponer la uniformidad en casos de apelación (Mac Kay)- y tal vez en concurrencia con el *Fuero de León*. Este poner orden en el cielo y en la tierra aseguraba el equilibrio ideal de la *civitas Dei* en la tierra, donde el rey era la

autoridad legislativa absoluta. Pero conviene no olvidar la tradición fijada desde el siglo XI en León en lo que se refiere a los reyes como encargados de promulgar leyes en concordancia con la *curia* como órgano de consulta (Mac Kay).

b) El respeto al *locus* histórico

Si hubiera que fijar una metáfora, la catedral de León no sólo se revelaba como expresión sensible del poder, sino también como "instrumento nacionalizante, al servicio del poder político" (Cortázar), circunstancia puesta de relieve por los historiadores-cronistas de la época, cada vez más sensibilizados ante una vuelta a la unidad preislámica, tomando el hilo conductor de sus argumentos desde los antiguos reyes visigodos. En otras palabras, se trataba de buscar el origen de una monarquía histórica que a la vez dé sentido a un despertar del sentimiento de identidad nacional, tal como se evoca en la *Crónica General* del Rey Sabio al replantear el "loor de España", siempre vivo, "como una imagen de grandezas pasadas que los reyes leoneses y castellanos aspiraban a restaurar" (A. Castro).

En aquel despertar de las monarquías históricas en Europa, tal vez convenga recordar que tal añoranza por un pasado ilustre también fue puesta de relieve por los Capeto, desde que Suger buscara en la abadía real de Saint-Denis las intenciones nacionalistas de la casa real: Saint-Denis era un antiguo *locus sacrum* de tiempos altomedievales, surgido a la sombra histórica de Carlomagno y donde éste construyera o completara el sepulcro de su padre, Pipino el Breve. En realidad, los Capeto y su teórico Suger, estaban buscando la legitimidad que pudiera proporcionarle la herencia del emperador Carlomagno y con ella la afirmación de una identidad nacional.

En cuanto a la catedral de León ¿cuáles eran las pruebas objetivas de su dimensión histórica? Para Alfonso X, monarca con pretensiones internacionales y que aún en 1260 no dudaba en llevar al norte de Africa "el ffecho de la Cruzada" (Valdeón), León era el emblema de la reciente unidad política, pero también el *locus* que le permite ordenar su pasado, en otros términos, le proporcionaba la legitimidad de los antiguos reyes. Esta continuidad con el pasado histórico pone de manifiesto un significado amplio: acentuar la asociación de la casa real castellana con la línea leonesa, unión que intentara evitar en el pasado Alfonso IX de León.

¿Cómo se expresa la continuidad con aquel pasado histórico? La nueva catedral quedaba cimentada sobre una reconstrucción de la segunda mitad del siglo XI. Esta, a su vez, sepultaba el *aula regia* de Ordoño

II y el enterramiento de este monarca que había integrado en una unidad política al territorio astur-leonés. Y puesto que el proceso de creación de una conciencia nacional en la Península Ibérica se remontaba a los tiempos visigodos, se impone tener en cuenta que Ordoño II -quien había convertido a León en centro político de su reino asumiendo la dirección de la política cristiana frente al Islam- había propiciado el *revival* de aquel pasado glorioso desde una afirmación del ideal neogótico, como hiciera Oviedo en el siglo anterior. Pero había algo más: la fuerza expresiva de una idea nacional había llevado a Ordoño II a autoproclamarse *Imperator legionense* -como le denominará más tarde la *Crónica Najerense*-.

Pero no fue Ordoño II el único monarca que podría proporcionarle la legitimidad imperial de los antiguos reyes leonenses, una valoración históricamente correcta de aquella ciudad resulta inseparable del recuerdo de Alfonso VII y de su coronación imperial en el 1135, monarca que, además de ser un reto de referencia continua cuyo modelo pretendería aplicar (Macdonald), justifica un referente próximo de la institución imperial peninsular. Todos estos precedentes legales dotarían a la ciudad de una especial posición de preeminencia, llegado el momento de institucionalizar un concepto que situaría a la realeza castellana en una particular situación en el Occidente.

Ante el prestigio de la ciudad y el preciso concepto de autoridad universal de la realeza leonesa, la nueva catedral ofrece una incomparable ocasión para conferir cierta oficialidad al recuerdo de Alfonso el Sabio como *imperator*, punto que se ajusta a unos propósitos políticos incumplidos, pero muy en consonancia con la imagen de superioridad que dicho monarca ansiaba proyectar de sí mismo y que dogmatiza en el *Speculum* al sublimar su posición: "non avemos mayor sobre nos en lo temporal". Y a tono con tal imagen de la más amplia autoridad deberán estar toda una serie de cualidades personales que justifiquen tal preeminencia absoluta, viejo lema que se ha invocado de manera continua a lo largo de la historia y que sitúa a la propia arquitectura como un medio efectivo que se convierte en vestigio simbólico de autoridad tan importante como pueda ser el propio interés por "las ciencias e saberes". Exigencias programáticas de supremacía que, en su caso, además de etiquetar el cosmopolitismo de una vocación, centran su atención en el deseo de expresar el esplendor de una política propia atenta al concepto y a la praxis.

No es éste el lugar adecuado para plantear la problemática de las catedrales de Burgos, Toledo y León. Digamos sólo, para centrar nuestro objetivo, que están asistidas por una corona que busca transmitir la imagen de monarquía fuerte y hereditaria, como expresión de un mensaje dirigido a fortalecer el aparato del Estado. Y no sólo esto. Cada una de ellas parece depositaria de una tradición.

La catedral de Toledo era el nexo con las raíces, es decir, estaba asociada con el centro religioso e institucional de época visigoda, cuyos concilios sentaron las bases de la nación española. Si bien la corte residía temporalmente en Sevilla, Segovia o Burgos, Toledo era considerada capital *de facto* donde los monarcas habrían de fijar su necrópolis. En cuanto a León, además de cuanto se lleva dicho, mantenía la tradición de ser un ámbito celebrativo de asambleas representativas, siendo las cortes allí celebradas en 1183, las primeras documentadas (Mac Kay), con asistencia del rey, la nobleza y la jerarquía eclesiástica.

La archidiócesis burgalesa, por el contrario, estaba ligada a su función mercantil y su catedral centralizaba la vida religiosa y económica. Parada obligada en la ruta a Compostela y epicentro para el tráfico marítimo, era el centro urbano más activo de Castilla. Pero hay algo más. Cuando se realizó el programa iconográfico que da la vuelta a las torres de su catedral, se valoró decisivo el rememorar en aquel marco sacro una genealogía elaborada sobre cimientos del pasado: desde Fernando I, rey de Castilla y León a los hijos del Rey Sabio, como glorificación de la dinastía castellana, afirmada en su identidad nacional. Esta interesante observación de Cómez Ramos y Franco Mata, me permite reforzar la teoría sobre el valor a recuperar en Burgos. Es decir, Toledo, como después León, tratan de profundizar en unas supuestas o reales raíces históricas. En cuanto a Burgos, tan vinculada a los esponsales reales desde antiguo, habrá de ser la que recoja una iconografía sobre la crónica histórica de aquella monarquía castellano-leonesa. Propone un providencialismo ordenador y legitimista que cierra filas en torno a Alfonso X, como portavoz carismático de una función grata a Dios, solidario con su genealogía, garante del orden e imagen de un sistema de poder.

Estas tres catedrales del siglo XIII, por consiguiente, ayudaban a remarcar la evidencia de una realidad política y la fuerza de la autoridad real. Una realeza que goza del privilegio de ser ungida con óleo consagrado, como lo habían sido en el pasado los monarcas visigodos y que para legitimar la pretensión de su supremacía sobre otros reinos cristianos, busca justificación en la Iglesia y en los vínculos históricos del primer reino cristiano-visigodo y del reino "astur-leonés-castellano", como gustaba decir a Alfonso X en su *Primera Crónica General*.

Por si todavía quedaran dudas, aquel monarca que estaba construyendo el edificio estatal, también aspiraba a la corona del Imperio. Y aunque esta búsqueda llevara a suponer para determinada bibliografía un viaje imaginario, tal vez por el propio descrédito de la institución imperial, todavía era la manifestación de la primacía europea.

Iconografía relacionada con el "fecho del Imperio"

Desde el punto de vista de la iconografía, las múltiples imágenes de Alfonso X experimentan un *tableau vivant* de teorización y experimentación ejemplar sobre el *rey justo* que sabe rodearse de consejeros idóneos; el *rey sabio* que atiende a comprender tanto el mundo del cosmos como la realidad del buen gobierno, para complementarse con la del *rey guerrero*. Estos aspectos, reveladores de una imagen de poder prestigiado, parecen quedar ampliados con la exaltación de su *maiestas* y *auctoritas*, en la mejor línea de una función imperial, delicado problema que pone el acento en su preponderancia emblemática, conforme a la voluntad divina.

Nunca, como hasta este momento, la figura del poder real había afirmado una imagen del soberano entre la realidad y el componente mítico. Más allá de una visión tradicional, su iconografía materializa al nuevo príncipe: ambicioso en sus objetivos, actor y juez de una aventura propia en la que no reconoce superiores, era esa imagen que ya a comienzos del siglo XIII, como recuerda Nieto Soria, defendía Vicente Hispano al subrayar los méritos y esfuerzos de aquellos reyes atentos a recuperar las tierras que la cristiandad había perdido ante el Islam, labor que entrevé en la conceptualización del monarca una superioridad regia que le califica de "verdadero emperador". De hecho, sus proyectos de reforma legal, reorganización del sistema administrativo, participación personal en las letras, el arte y el estudio, no hacen más que traducir la imagen del rey perfecto, cuya poliédrica actividad programática queda asociada a la actividad política, científica, literaria, artística y jurídica. Quizá debería decirse que tales eran las intenciones del capítulo I del *Libro de las taulas alfonsíes*, donde se enfatizaba "El señor rey, Alfonso, aventajaba en sabiduría, inteligencia, prudencia, ley, bondad, piedad y nobleza a todos los demás reyes sabios del mundo". Discurso que estructura y ordena el saber y la clarividencia prácticos de quien era reconocido como "escodriñador de ciencias, requeridor de doctrinas e de enseñamientos que ama e llega assi a los sabios e los que entremeten de saberes e les face algo e mercet" (Díez de Revenga). Sin duda, los múltiples cometidos del rey y su filosofía del poder, traen al recuerdo aquel modelo positivo de Tomás de Aquino -retomado por Claudette Perrus- que poseía valor de descubrimiento coopernicano: "rois, qui sont nombreux et les bons son rares".

Las *Cantigas* parecen destinadas a subrayar un aspecto ejemplar del poder. En ellas se ratifica la función del rey justo y trovador de María, en su convicción de elegido por la divinidad como mediador en el milagro, para mantener el orden social conforme a una ética. Una función arbitral de otro tipo es la recogida en el *Tumbo de Toxos Outos*, en este caso el

valor de ciertos atributos -la corona, espada, manto de púrpura y trono- evidencian la simbología real, donde derecho natural y derecho divino se dan la mano. Junto a esto, la presencia del Infante de la Cerda ayuda a reforzar la personalidad jurídica del primogénito. Se trataba del heredero de Castilla, Toledo, León, Galicia, Sevilla, Córdoba, Jaén y el Algarbe, conforme a las disposiciones recogidas en las *Partidas*, pero también del sucesor en el Imperio al que los marselleses prometieron servir (Armin Wolf).

En los *alicatados murcianos* se aprecia al hombre político que debió de acometer en 1266 una acción militar -no exenta de un cierto espíritu de cruzada- ante la situación creada por los musulmanes del reino vasallo de Murcia en 1264. En cuanto a la iconografía real recogida en la propia catedral de *Burgos*, queda unida a la importancia acordada a la exaltación de aquel linaje histórico, como particularmente elegido por Dios y conforme al carácter hereditario de un reino que consolida su autoridad: "Nos que avemos el rregno por derecho heredamjento" (*Speculum* 1:1.13).

En contraste con esta garantía de legitimada del linaje real, la *vidriera de la catedral de León* se encuentra vinculada a la personalidad política de aquel monarca ambicioso en sus objetivos, añadiendo un *explicit* a su *curriculum*.

Se trata de una vidriera en la que Gómez Moreno, Nieto Alcaide y Glez Arenas creen reconocer a Alfonso X como dignidad imperial. Como ha demostrado nuestro análisis, todo apunta en ese sentido. Representa un ejemplo particularmente llamativo y de valor inestimable, con una data razonable a los años anteriores a 1275. ¿Qué razones podrían invocarse?

Desde el punto de vista histórico, no parece probable que esta vidriera real ocupara originariamente el emplazamiento actual en el lado norte de la nave central. Se hace imprescindible recordar que a lo largo del tiempo las vidrieras de esta catedral sufrieron cambios y arreglos, siendo desmontadas casi en su totalidad en el siglo XIX, e incluso antes.

Si en rigor las más antiguas se emplazaban en las capillas absidiales, esta relación deja bastante claro que la correspondiente a Alfonso X tuviera una localización preferente en las proximidades del ábisde principal, cuando por entonces la política exterior de aquel monarca intuía mayores posibilidades en el llamado "*fecho del imperio*". Lejos de plantear un debate sobre el valor de estas aspiraciones, la historia reciente examina con mayor detenimiento su posición y esfuerzos por lograr aquel vestigio simbólico de autoridad durante los años comprendidos entre 1259-1275, fecha en que habrá de producirse una "relativa renuncia a la oferta imperial" (Estepa). Para entonces el llamado Maestro Martín (†1277) habría cumplido el trazado fundamental de la cabecera de la

catedral leonesa, viéndose rematada en lo esencial a los diecinueve años de la muerte de Alfonso X (†1284), en 1303. Por ello, no parece que tenga mucho sentido elaborar una vidriera de su *maiestas* en los comienzos del siglo XIV, a modo de devoto homenaje. Empresa que, además, no parece haber entusiasmado, ni a la nobleza, ni al pueblo castellano, suscitando reacciones adversas.

Por añadidura, si se considera que Alfonso X nunca contó con la sanción pontificia como rey de romanos, ¿cuál es la base real de esta iconografía? Si se establece una comparación con la actitud observada por el otro aspirante al Sacro Imperio, Ricardo de Cornwalles, no hay duda que éste observaba idénticos propósitos. Conforme a la indicación de Seldmayr, Ricardo de Cornwalles también se ocuparía en la fijación de símbolos de dominio, en particular, tras aumentar el tesoro real de Aquisgrán con "la corona, el cetro, la bola del mundo y costosos trajes", recurrió a su representación en la curia de Aquisgrán rodeado del *collegium* de los siete príncipes electores.

En cualquier caso, la empresa contaba con precedentes y Alfonso X, que casi consigue la ilusión de verse coronado emperador, también prevé la posibilidad de apelar al valor de ciertos atributos que definen tal condición: la bola del universo en la mano derecha y el cetro con el águila imperial en la izquierda. Ambos casos dan sentido y valor a unas posturas celebradas al mismo tiempo: mientras Ricardo de Cornwalles "había sido elegido en un lugar ilegítimo, en las afueras de Frankfurt", Alfonso X "es elegido emperador de los romanos por Pisa y Marsella" dentro de la ciudad electoral de Frankfurt, si bien tal elección no llegaría a consumarse hasta el 1º de abril de 1257, ante la presencia de los obispos de Spira y Worms, conforme a las noticias transcritas del *Regesta imperii* por Armin Wolf, quien insiste en que fueron dos elecciones concurrentes y no una doble elección.

Ante este dato, sorprende que cierta bibliografía insista en que esta aspiración del rey Alfonso queda bastante al margen de la realidad del momento. Acaso se imponga recordar que en el año 1162, en plena génesis de la catedral de León, el papa Urbano IV no dudara en dirigirse al rey "empleando la titulación de Rey de Romanos" (Estepa). Por entonces, aunque esta aspiración no había alcanzado una sólida aclamación en castilla, eran los gibelinos de Pisa quienes libraban una batalla teórica que todavía en 1270 lo reconocía como Rey de Romanos, autodenominándose en 1271 *Dei gratia Romanorum semper augustus*, título que no desestimaba en el 1281, pese a los desalientos del Papa.

Sostenía Simson que en el pensamiento medieval un símbolo para ser aceptado "tiene que ser una imagen convincente de la realidad que debe representar". Debemos preguntarnos, entonces, cuál podría ser el

alcance de este símbolo de sus proyectos. Aunque las demandas imperiales de Alfonso X acaban difuminándose, entiendo que este símbolo de la autoridad secular universal refunde dos tesis, dos fundamentos presentes en la vida política de aquel rey comprometido, asimismo, con la afirmación de una identidad nacional.

1) Si se admite como válida la información de Jofré de Loaysa, el referente plástico de esta vidriera podría fijar la imagen de quien fuera proclamado *rex romanorum* (Rey de Alemania) por cuatro de los siete príncipes electores, si bien no llega a acceder a la dignidad imperial del Sacro Imperio. Tal vez se deba a esta circunstancia que su imagen carezca del nimbo que declara la realidad última de la gracia divina o, lo que es igual, queda desprovista de la importancia que la iconografía del emperador suele acordar a su función glorificadora, a la realidad sacralizadora que le trascienda. Elemento, por lo demás, particularmente presente en las imágenes imperiales de la catedral de Estrasburgo, tanto las referidas a Carlomagno como las vidrieras del siglo XIII donde queda representado el rey Conrado con el futuro Enrique III.

2) Además de sus pretensiones al Sacro Imperio, no debe pasarse por alto otro valor adicional: "Alfonso era muy consciente de la institución imperial peninsular, por muy efímera que pueda parecer a los historiadores modernos" (Macdonald). Ciertamente, algunos textos del *Speculum* recogidos por este autor, mantienen viva esta sensibilidad cuando evocan a un monarca convencido de la superioridad de sus responsabilidades y que declara que "non avemos mayor ssobre Nos en el temporal" (*Speculum* 1:1-3).

En cualquier valoración no puede dejarse de lado que este criterio centra su atención en unos anhelos de autoridad que aporten las mayores ventajas para Castilla. Ello le orienta a renovar, como descendiente que era del emperador Alfonso VII de León, las pretensiones imperiales leonesas, "pese a que Jaime de Aragón recelaba de ello" (Macdonald). Se trataba de unas reivindicaciones que Fernando III había rechazado, como proyecto demasiado precoz y que Alfonso X deseaba volver a instituir, ahora que tenía como tributarios a los gobernantes islámicos y era cabeza de la monarquía dominante en la Península. Por otra parte, esta aspiración que su ascendiente Alfonso VII había quebrado al repartir Castilla y León entre sus hijos D. Sancho y D. Fernando, demostraría el carácter superior de su gesta y de su propio Estado como reino y como nación, frente a sus vecinos peninsulares. Universalizaría su hegemonía y prestigio, aunque fuera más aparente que real. Y es que, en realidad, era más un distintivo de reputación, que el deseo de crear un imperio

universal. En este caso, su iconografía en León estaría hispanizando unos atributos simbólicos. Y así, a título indicativo, es probable que este contrapeso al "fecho del Imperio", represente unas tendencias hegemónicas que situarían al monarca castellano por encima de los otros reyes, mientras que España quedaba indetificada con Castilla.

Por lo demás, que estos proyectos imperiales fueran la historia de una desilusión, es algo que compete analizar a la propia historia. En cualquier caso, sus intenciones son bien demostrativas de esa tendencia a la exaltación de una imagen de superioridad de los reyes de Castilla, desde que Alfonso VI tomara Toledo. Y es en esta perspectiva cuando surge la catedral de León, como sutil emblema de unas aspiraciones.

BIBLIOGRAFÍA

BURNS, R. y MACDONALD, R., *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador*, Valencia, I.V.E.I., 1990.

COMEZ RAMOS, R., *Las empresas artísticas de Alfonso X*, Sevilla, 1979.

DOMINGUEZ RODRIGUEZ, A., *El arte en el Lapidario*, Madrid, 1982.

DUFOURNET y otros, *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques*, París, Sorbonne Nouvelle, 1990.

FRANCO MATA, A., *La escultura gótica en León*, León, 1973.

GUERRERO LOVILLO, J., "Alfonso X y las artes plásticas", *Actas del Congreso Internacional Alfonso el Sabio*, 1984.

ITURMENDI MORALES, J., "En torno a la idea del Imperio en Alfonso X el Sabio", *Revista de Estudios Políticos*, Nº 182, 1972.

KANTOROWICZ, E.H., *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957 (existe versión castellana).

LAMBERT, E., *El arte gótico en España, ss. XII-XIII*, Madrid, Cátedra, 1977.

NIETO SORIA, J.M., *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (ss. XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

IDEM, *Las relaciones Monarquía-Episcopado castellano como sistema de poder*, Madrid, 1983.

IDEM, *Iglesia y poder real en Castilla*, Madrid, 1988.

MACKAY, A., *La España de la Baja Edad Media*, Madrid, 1980.

Obras de Alfonso X el Sabio (selección), ed. de Díez de Revenga, Madrid, 1985.

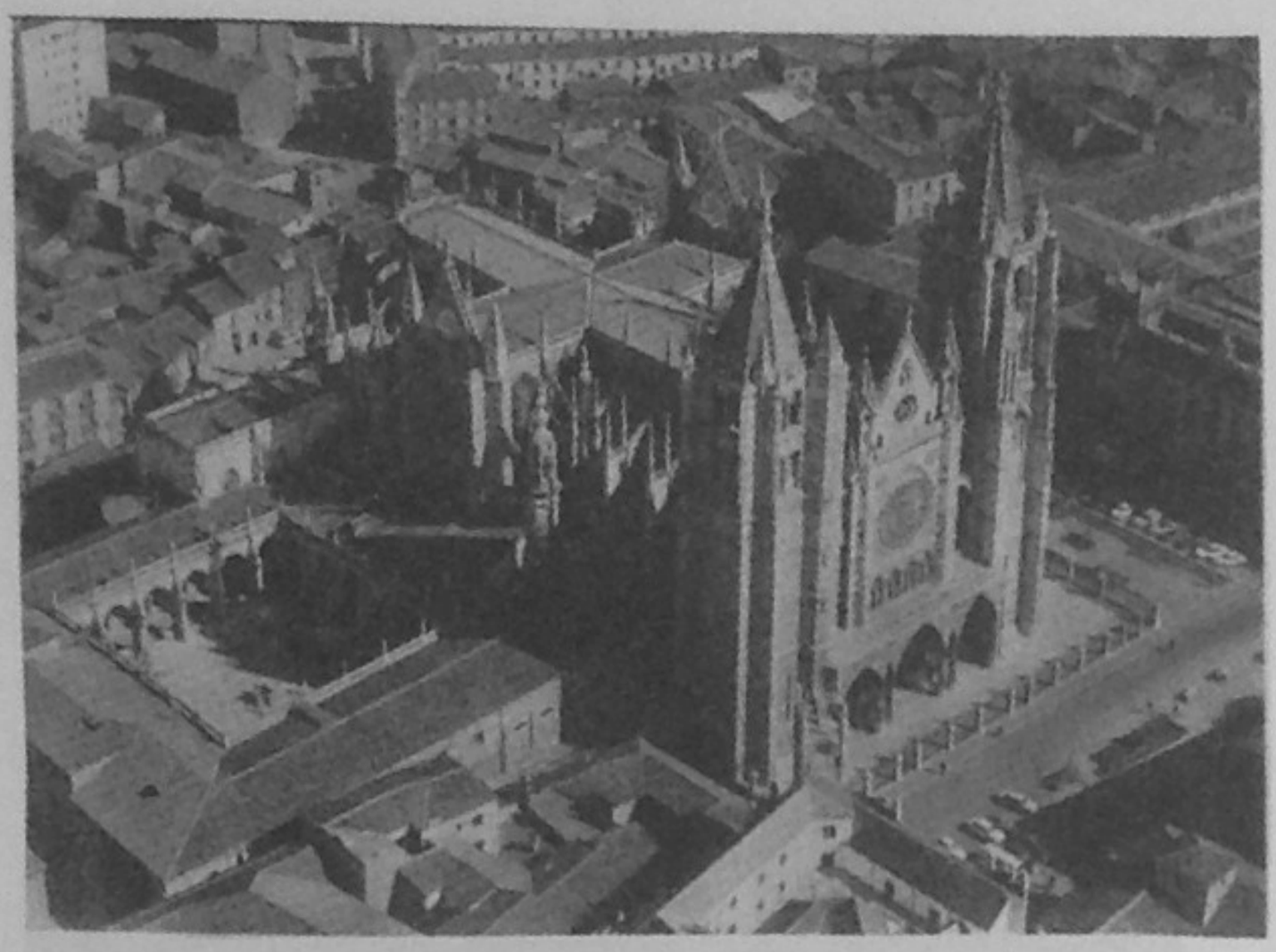
ROSELL, C., *Crónicas de los Reyes de Castilla desde D. Alfonso el Sabio*, BAE LXVI, Madrid, 1910.

Alfonso X, Toledo 1984, Ministerio de Cultura, Madrid, 1984.

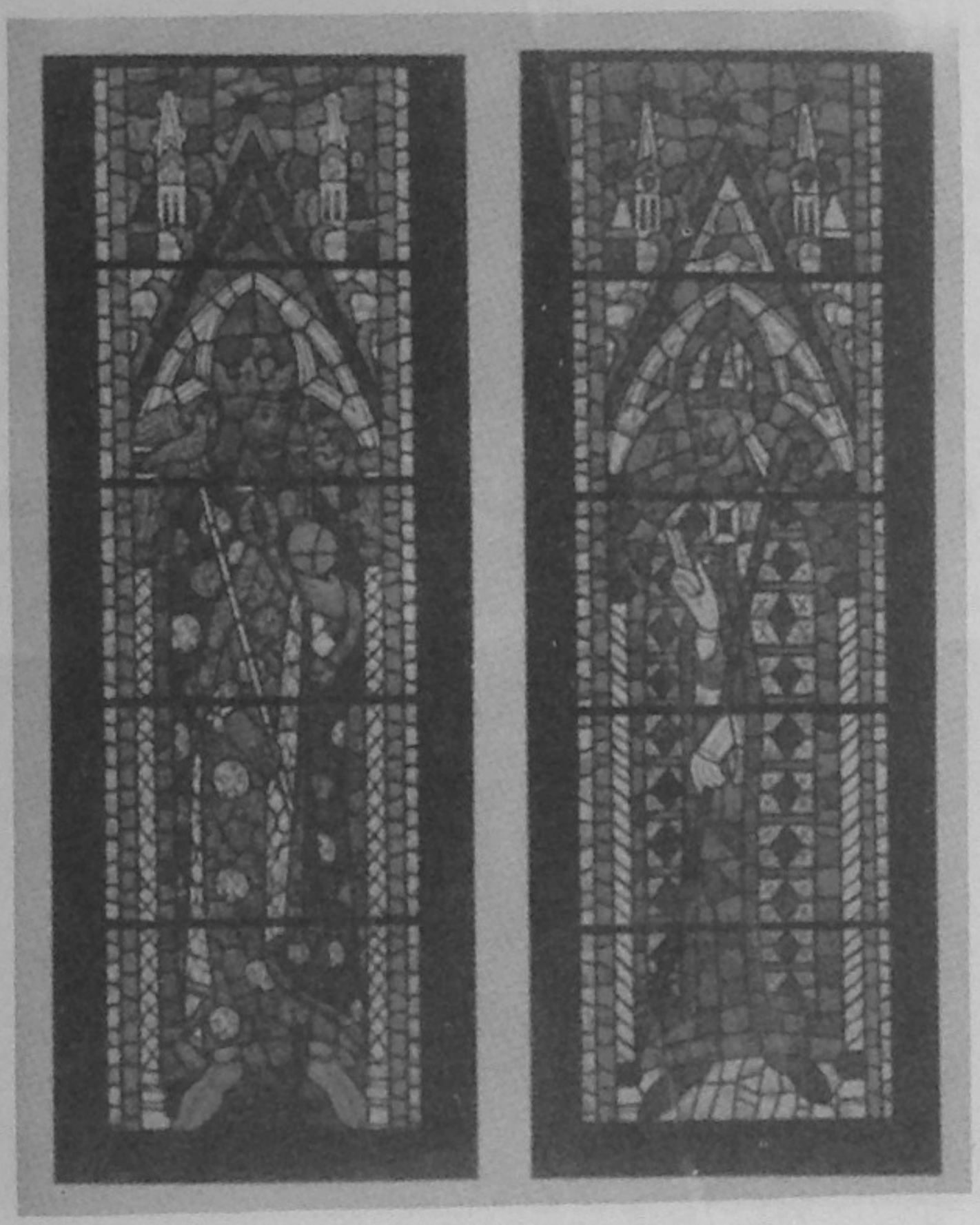
FERNANDEZ ARENAS, J., *Las vidrieras de la Catedral de León*, León, s.a.

GARDINER LONDON, "Bibliografía de estudios sobre la vida y la obra de Alfonso X el Sabio", *Boletín de Filología Española*, 2 (1960).

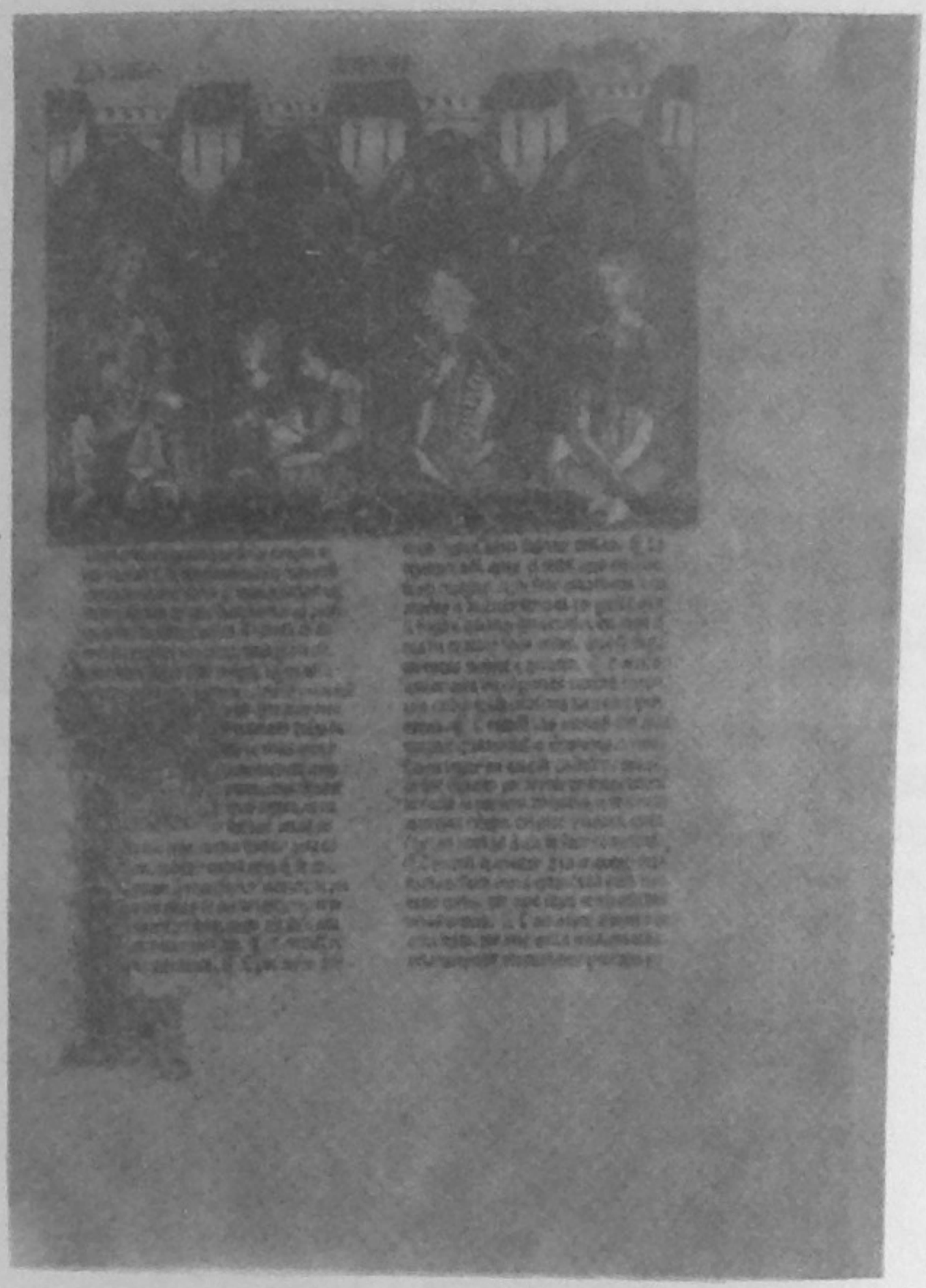
GIMENO CASALDUERO, *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*, Madrid, 1972.
GOMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España, Provincia de León*, Madrid. 1925.
BALLESTEROS BERETTA, A., *Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1963.
MACDONAL, R., "Problemas políticos y derecho alfonsino desde tres puntos de vista", *AHDE*, 1984, 25-23.
RUCQUOI, A., "La France dans l'historiographie médiévale castillane", *Annales*, mai-juin 1989, 677-689.
RUIZ, T.F., "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas moyen age", *Annales*, 1984, 429-53.
SELDMAYR, H., *Epocas y obras artísticas*, T. I, Madrid, Rialp, 1965, pp. 175-195.
SIMSON, O. VON, *La catedral gótica*, Madrid, Alianza, 1980.
SOCARRAS, C., "Alfonso X of Castile: A Study on Imperialistic Frustation", Hispam., Barcelona, 1976.
VALDEON BARUQUE, J., "Alfonso el Sabio, el rey y el hombre", *VII Cent. Infante D. Fernando de la Cerda*, Inst. Est. Manchegos, 1976, pp. 297-309.
WITZ LEBEN, EL VON, *Les vitraux des cathédrales de France*, Friburgo, 1968.
WOLF, A., "Derecho electivo y sucesión hereditaria en los reinos y en el imperio de Alfonso el Sabio", *España y Europa. Un pasado jurídico común*, Actas I Simposio Inter. I. Derecho Común, Murcia, 1986, 223-255.



Catedral de León



Reconstrucción de la vidriera de la catedral de León



Alfonso el Sabio, *Libro de los Juegos* (Biblioteca del Escorial)

Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María* (Biblioteca del Escorial)

REPRESENTACIÓN DE UNO MISMO, REPRESENTACIÓN DE OTROS: CASTILLA Y EL NUEVO MUNDO A FINALES DE LA EDAD MEDIA Y PRINCIPIOS DE LA MODERNA

TEOFILO F. RUIZ
(Brooklyn College - City University of New York)

En la popular novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, un texto que podemos situar de lleno de las narrativas de colonialismo y de representaciones del "otro", el héroe, después de hallar una huella humana en la playa de su isla desierta y de observar, desde la seguridad de su escondite, a los caníbales devorando a sus víctimas, sostiene un agonizante debate mental consigo mismo. Por un lado, Robinson Crusoe hace planes elaborados para un ataque contra los caribes y por el otro opina que:

"When I had considered this a little, it followed necessarily that I was certainly in the wrong in it, that these people were not murtherers in the sense that I had before condemned them in my thoughts; any more than those Christians are murtherers who often put to death the prisoners taken in battle; ... [or] put hole troops of men to the sword, without giving quarter, though they threw down their arms and submitted"[1].

La asombrosa evidencia de tolerancia cultural que Defoe muestra a principios del siglo XVIII es rápidamente modificada por la enumeración de una serie de acusaciones, casi vitriólicas, contra España y los españoles. Atacar a los caníbales sería como exonerar a los españoles de sus crímenes en América:

"[Y ello] would justify the conduct of the Spaniards in all their barbarities practised in America, where they destroyed millions of these people,

---

[1] Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Harmondsworth (Eng.), 1965, pp. 177-178.

who, however they were idolaters and barbarians ...were yet, as to the Spaniards, very inoccent people; and that the rooting them out of the country is spoken of with the utmost abhorrance and detestation by even the Spaniards themselves at this time, and by all other Christian nations of Europe, as a meer butchery, a bloody and unnatural piece of cruelty [el subrayado es mío], unjustifiable either to God or man; and such, as for which the very name of a Spaniard is reckoned to be frightful and terrible to all people of humanity, or of Christian compassion; as if the kingdom of Spain were particular eminent for the product of a race of men who were without principles of tenderness, or the common bowels of pity to the miserable, wich is reckoned to be a mark of generous temper of mind"[2].

En estas pocas líneas, Defoe resume los elementos más importantes de la Leyenda Negra aunque, en muchos sentidos, su representación de España y los españoles era, ya en el siglo XVIII, un estereotipo del carácter español prevalente en la cultura europea de la época. *Robinson Crusoe*, publicado en 1719, quizás parezca un poco alejado de nuestro tema, pero su invectiva contra los españoles es un buen punto de partida para el estudio de representaciones de *uno mismo*, representaciones de *otros* y por otros y de la manera en que los castellanos construyeron una conciencia de sí mismos a finales de la Edad Media y principios de la época moderna.

Representación

Debemos comenzar por el principio, y este principio consiste, en realidad, en definir qué es lo que queremos decir cuando hablamos de representación. Esta es una palabra que se ha popularizado en los últimos años, sirviendo, sobre todo en el mundo anglosajón y en Francia, como un puente entre la crítica literaria y las ciencias sociales, en especial, la historia. Nos son ya bien conocidos los artículos de Roger Chartier y el de Carlo Ginzburg que aparecieron respectivamente en 1989 y 1991 en *Annales (E.S.C.)*[3]. Asimismo, la obra de Stephen Greenblatt y los artículos que han aparecido y continúan siendo publicados en la revista *Representations*, editada por la Universidad de California, nos ofrecen

---

[2] *Ibid.*, p. 178.

[3] Roger Chartier, "Le monde comme répresentation", *Annales (E.S.C.)*, 6 (Nov-Déc 1989), pp. 1.505-1.520; Carlo Ginzburg, "Représentation: le mot, l'idée, la chose", *Annales (E.S.C.)*, 6 (Nov-Déc 1991), pp. 1.219-1.234.

una idea de la importancia que conceptos tales como "representación" tienen hoy en día en la elaboración de una nueva historia cultural o *histoire des mentalités*. Pero mi propósito en estas páginas no es el de discutir el concepto de *representación* en el sentido en que, por ejemplo, Carlo Ginzburg lo emplea en su artículo ya mencionado anteriormente. Más bien, mi deseo es el de examinar la manera en que una serie de textos muestran una visión, una representación de Castilla y de los castellanos, una elaboración histórica construida por uno mismo, por otros, y compararla con la forma en que los primeros años del encuentro entre los europeos y los indígenas del Nuevo Mundo. Es decir, podríamos también hablar de definición o de ese proceso de categorizar ciertas cualidades o defectos de la topografía física y moral de Castilla, de los castellanos y de los habitantes del Caribe y del valle de México en los primeros años de la conquista. No debemos comenzar, sin embargo, sin advertir que: 1) estas representaciones nos llegan en una forma indirecta, a través de la mediación de los textos y de la ambivalencia inherente en el lenguaje; 2) que no podemos estudiarlas sin contextualizarlas, o sea, sin situarlas en su contexto histórico; 3) que las representaciones del "otro", ayer como hoy, siempre sirven a los intereses hegemónicos de los grupos dirigentes.

La pregunta que debemos hacernos es ¿qué fin conlleva este proceso de definición, de categorización, de explicación de uno mismo o de los otros? ¿Para qué sirve? ¿Cómo funciona, con qué propósito? No pretendo en estas páginas que esto sea un tema original, o que la manera en que lo examino sea otra cosa sino un primer paso en mi estudio de este asunto. Todo lo contrario. Aspectos de estos tópicos ya han sido examinados en el delicioso libro de José Antonio Maravall, *El concepto de la España en la Edad Media* y, más recientemente, por Adeline Rucquoi en su "La France dans l'historiographie médiévale castillaine" y en otros de sus trabajos dedicados a descifrar "la creación de una *conscience nationale*, o sea una visión de sí mismo definida con respecto a "otros" -en este caso específico, los franceses-. Por su parte, Joseph R. Strayer, inspirado por las obras de E. Kantorowicz y Gaines Post, en su artículo "The Holy Land, The Chosen People and the Most Christian King" y en su libro *On the Medieval Origins of the Nation State*, traza los orígenes de ese proceso de creación de una comunidad que trasciende las lealtades locales, llevando al desarrollo de una nación, un estado y una comunidad. Jacques Le Goff, en toda su obra pero en particular en su extraordinario artículo "Reims, ville du sacre" ilumina, asimismo, parte de estos temas y Peter Linehan en su reciente y excelente libro, *History and the Historians of Medieval Spain*, también estudia en detalle -y esto está mucho más próximo a nuestro tema- la forma en que los historiadores de Castilla en el

medioevo, así como en los siglos XIX y XX, inventan una historia con fines ideológicos y políticos[4]. Para la historia del encuentro hay un verdadero torrente de literatura -publicada alrededor de las celebraciones del quinto centenario del descubrimiento de 1992- demasiado numerosa para mencionar en el texto[5].

Es indudable que este es un tema muy estudiado pero, al mismo tiempo, su estudio continúa siendo indispensable. Estos procesos de representación o de definición son parte de los mecanismos de poder hoy en día. En cualquier capital del mundo, los nombres de las calles, los monumentos y los ritos cívicos están dedicados a crear lo que podríamos describir, utilizando una expresión en inglés, como *a well-developed historical self-consciousness* o a formar una memoria histórica.

Mi propósito es el de examinar parte de este proceso desde una variedad de fuentes y ver, ya no sólo la "historia oficial", lo que podemos calificar como visión normativa de lo que es la tierra y su gente, sino también su contrapartida, la visión o representación de Castilla y de los castellanos por otros y de los otros. Este proceso dialéctico, entre lo que uno piensa de sí mismo y lo que otros piensan de uno, nos permite examinar la tensión que existe entre diferentes niveles de representación. Pero, quizás, se puede afirmar que ambas visiones -incluyendo toda la gama de puntos intermedios de lo que son, en esencia, visiones contradictorias- son inseparables y que una no existe sin la otra. Porque si la "historia oficial" tiene como fin la definición de uno mismo en términos de comunidad -o sea, yo y todos los que son como yo constituimos una comunidad, un pueblo y si el lugar en que habitamos (la tierra, el ámbito), descrito

---

[4] Véase Jose Antonio Maravall, *El concepto de España en la edad media*, 2ª ed., Madrid, 1964; Adeline Rucquoi, "La France dans l'historiographie médiévale castillaine", *Annales (E.S.C.)*, 3 (mai-juin 1989), pp. 677-689; "La invención de una memoria: los cabildos peninsulares del siglo XII", *Temas Medievales*, 2 (1992), pp. 67-80 y "La lutte pour le pouvoir en filigrane de l'historiographie trastamariste", *Du refus a la revolte: Les resistances*, ed. Adeline Rucquoi, Niza, 1991, pp. 127-144; Joseph R. Strayer, "France: The Holy Land, the Chosen People and the Most Christian King", *Medieval Statecraft and the Perspectives of History: Essays by Joseph R. Strayer*, ed. J. F. Benton y T. N. Bisson, Princeton (N. J.), 1971, pp. 300-314 y su *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton (N. J.), 1970; Jacques Le Goff, "Reims, ville du sacre", en el primer volumen de Pierre Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, París, 1984; Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993.

[5] Véase, por ejemplo, el libro de Williams and Carla Phillips, *The Worlds of Christopher Columbus*, Cambridge (Eng.), 1992; Felipe Fernández Armesto, *Columbus*, Oxford (Eng.), 1991; para representaciones del encuentro/descubrimiento que alteran la realidad ver a Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Nueva York, 1990. Para el marco intelectual del descubrimiento, Valerie I. J. Flint, *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, Princeton (N. J.), 1992.

casi siempre en términos encomiásticos, es nuestra casa, nuestro hogar- ese proceso de formación, por otro lado, exige también la definición de otros que no son como yo o como nosotros. Los franceses, por ejemplo, en el caso ya estudiado por Adeline Rucquoi, o los musulmanes de Bosnia, en el trágico ejemplo del conflicto en los Balcanes.

Sabemos con bastante detalle cómo este proceso se pone en marcha en los siglos XII y XIII en parte de Europa, en el valle de México y en otros lugares del mundos[6]. Sabemos también el papel que la propaganda representa en este proceso, sobre todo, en el siglo XIX cuando el ímpetu de instituciones normativas tales como la educación pública, la fábrica y la prensa diaria, nos lleva al trágico desenlace del nacionalismo exacerbado. Pero me he desviado de mi meta y debemos regresar al momento de definir lo que uno es porque, con frecuencia, uno se define en forma negativa, por lo que uno no es -o sea, por lo que otros son-. Y esto nos lleva un poco al campo de la antropología y a las nuevas corrientes literarias, a enfrentarnos con este proceso mental, con este encuentro con el "Otro", ése que no es como nosotros somos.

Este proceso ocurre en toda una serie de niveles y entre los documentos que examinamos hay evidencia y numerosos ejemplos para estas afirmaciones. La creación, la construcción del "otro" tiene manifestaciones internas y externas. Es decir que, por lo general, nos definimos primero con respecto a individuos o grupos dentro de nuestro propio territorio -indios en el Nuevo Mundo, minorías religiosas en el Viejo- y, después, con respecto a los extranjeros. Este proceso de definición usa categorías tales como clase, género, raza, religión y formas de vivir o costumbres (¡aunque todas estas categorías son, en sí mismas, representaciones y construcciones históricas!), como instrumentos para excluir o incluir a otros. Estos procesos son a veces fluidos pero también, a veces, rígidos y tienden a segregar inexorablemente al "otro". Las descripciones negativas de moros y judíos en Castilla, que encontramos en los documentos y la literatura medieval castellanos -aún admitiendo que también existen representaciones positivas- son parte de este proceso interno de creación de una identidad colectiva, en la que se es castellano, porque no se es ni judío ni moro. Esto no funciona sólo en religión, sino también en términos de categorías imaginarias como el olor, el color y la sangre del "otro".

---

[6] La literatura sobre este tema es también enorme. Véase Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, pp. 3-88 y, para el caso específico de Castilla, los artículos reunidos en las obras editadas y dirigidas por Adeline Rucquoi, *Genése médiévale de l'état moderne: La Castille et la Navarre (1250-1370)*, Valladolid, 1987; *Realidad e imágenes del poder: España a fines de la edad media*, Valladolid, 1988; *Du refus a la revolte: Les resistances*, Niza, 1991.

Las representaciones de los indios -que al final desplazan la ambivalencia inicial del encuentro- son también pilares en la construcción de la representación de sí mismo. El Dr. Chanca describe a los europeos como "cristianos" y a los indios, por lo general, como "bestias".

No podemos entender la dinámica de finales de la Edad Media y de comienzos de la época moderna sin comprender este proceso de representación y contra-representación, proceso que se acelera cada vez más con el transcurrir de los siglos. Pensemos en la representación de las mujeres en el *Malleus maleficarum*[7], que es casi contemporáneo a la expulsión de los judíos de España, o en la representación de los campesinos en la literatura bajomedieval, estudiada magistralmente por Paul Freedman en dos magníficos artículos, y comparemos estas representaciones con la de los indios caribes en las narrativas del descubrimiento. Los ejemplos son numerosísimos y abarcan toda la experiencia histórica, desde la definición del "otro" como bárbaro por los griegos -una definición lingüística pero que aún así establece los límites de nuestra cultura- o la representación de las clases bajas y del proletariado, "*the dangerous classes*", durante la revolución industrial en Inglaterra y Francia, o la de los negros en Sur Africa y en los Estados Unidos, los palestinos en Israel y toda una lista interminable de representaciones peyorativas. No son como nosotros y, por lo tanto, tenemos licencia para hacer contra ellos toda una serie de actos impensables que son legitimados por estos procesos de representación.

Lo que es obvio -o deber ser obvio- es que se trata de un mecanismo del cual es imposible evadirse. En la Edad Media, las formas de representación, como hoy en día, de lo que uno es y de lo que uno no es, a lo que uno pertenece, respeta, o a lo que uno no pertenece, ignora u odia, se manifiestan en una gran variedad de formas e imágenes: sellos, escudos, colores (en Castilla, como ya he mostrado, el rojo y el blanco), metáforas y asociaciones con lo sagrado[8]. La literatura, la épica sobre todo, el proce-

---

[7] Heinrich Kramer & James Sprenger, *The malleus maleficarum*, Nueva York, 1971; Paul Freedman, "Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia", *Past & Present*, 121 (1988), pp. 3-28 y su "Sainteté et sauvagerie: deux images du paysan au moyen age", *Annales (E.S.C.)*, 3 (mai-juin 1992), pp. 539-560.

[8] He examinado algunos de estos aspectos en mis artículos "Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the late Middle Ages" en *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, ed. S. Wilentz, Filadelfia, 1985, pp. 109-144; "Images of Power in the Seals of the Castilian Monarchy, 1135-1469" en *Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, IV, Buenos Aires, 1986, pp. 455-463; "Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle: les célébrations de Mai 1428", *Annales (E.S.C.)*, 3 (mai-juin 1991), pp. 521-546. Todos estos artículos aparecen en la colección *The City and the Realm: Burgos and Castile 1080-1492*, Aldershot (Eng.), 1992.

so de construir la historia, de crear una memoria histórica, aún cuando este pasado sea un invento, es parte de la representación consciente del pasado colectivo de un grupo, de un lugar pero -y esto es aún más significativo- también es parte de la formación de una comunidad de gentes que se identifica con un lugar y con una manera de ser, que comparten una historia que es, por lo general, más ficción que realidad pero no por eso menos efectiva.

A veces, claro está, la historia oficial tiene diferentes versiones. Este el caso del epitafio de Fernando III en la catedral de Sevilla. Escrito en cuatro lenguas, las versiones en árabe, hebreo y castellano enfatizan el papel del rey como un gran guerrero y su actitud tolerante hacia las minorías religiosas. La cuarta versión, en latín, poco tiene que ver con las otras tres, aunque se supone que es una traducción fidedigna. Esta, en cambio, hace hincapié en aspectos favorables a la iglesia y a una visión eclesiástica que poco correspondía a la actitud de los reyes de Castilla hacia dicho sector eclesiástico[9]. Otras veces existen contra-historias. La popularidad de la obra de Bartolomé de Las Casas nos muestra cómo, con el tiempo y el apoyo de los enemigos de España, esta contra-historia se convierte en ortodoxia. Lo que es cierto es que este flujo y reflujo de representaciones -interna o externa, de uno mismo y de otros- forma una parte integral en la génesis de la nación y, en el caso que examinamos en estas páginas, en la formación de una identidad castellana y de una contra-identidad del judío y del moro expulsado de la península, del indio conquistado y oprimido en el Nuevo Mundo. Todo esto forma parte de un proceso complejo en el que los diferentes componentes -la evolución de representaciones locales en representaciones nacionales, la lengua, la religión, la conciencia histórica- llegan a ser identificados (pero no siempre) con un territorio y con símbolos de poder y autoridad. Esto también requiere la creación del "otro". El enemigo, interno y externo, es tan necesario como el aliado, el inferior, el marginado y cumple una función útil en este proceso de construcción de una identidad.

Debemos, antes de examinar la evidencia, retomar una idea expuesta anteriormente, esto es, que las representaciones de uno mismo y las representaciones del otro son como un diálogo, una forma dialéctica de llegar a una definición más verosímil de lo que somos y de lo que no somos. No quiero con esto afirmar que existe un "carácter nacional". Si éste existe es sólo como una construcción ideológica, mental, meta-histórica, en sí misma una representación. Lo que sí es cierto es que hay un

---

[9] Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 2ª ed., México, 1962, pp. 38-39 y el libro de Linehan, *History and Historians*.

evidente paralelismo, casi un movimiento circular: en la manera en que "otros" nos ven y nos categorizan, así vemos a "otros". Es como un círculo en el que siempre hay alguien en una posición inferior a la nuestra a quien podemos, individual y colectivamente, investir con todos los defectos y taras con que nos han definido "otros". En suma, lo importante en estas jerarquías y dialécticas de representación, es el proceso por el cual nos cubrimos, nos atribuimos un sentido de ser que es peculiar y único a nosotros mismos, a un grupo exclusivo. Esto es parte integral de la formación de un sistema de valores, de una visión de uno mismo que se encuentra anclada dentro de un elaborado sistema de creencias (culturales, religiosas, étnicas, etc.) siempre en evolución dentro del devenir histórico. Pero lo que también es evidente es que este proceso -no importa lo imparcial que seamos en nuestra observación del "otro"- tiende a disminuir la humanidad de los otros y a crear un criterio racional para la exclusión, para la conquista, para el odio y para crímenes -de los cuales no hay pruebas más obvias que las de este siglo, crímenes que ponen en cuestión nuestra propia humanidad-. Mi introducción a este tema ya ha sido demasiado larga y es hora de examinar la evidencia.

Representaciones de la Tierra: Castilla y el Nuevo Mundo

Aunque las representaciones de la tierra, de la riqueza o pobreza, de la fertilidad o infertilidad de Castilla y del Nuevo Mundo están directamente asociadas con las cualidades colectivas, lo que podríamos llamar "el carácter nacional", quizás facilitaría nuestra labor dividir este trabajo en dos partes distintas: 1) la representación de la tierra y 2) la de los hombres. O sea, la representación de Castilla como un ente geográfico y la de los castellanos en términos morales, físicos y culturales.

Los textos escogidos corresponden, en gran parte, a la baja Edad Media, cubriendo el período de transición hasta la época moderna. Con esto no quiero decir que estas representaciones de Castilla apareciesen *ex nihilo* en el siglo XIII. La *Primera Crónica General* y el *Poema de Fernán González*, nuestros puntos de partida son, en su loor de España y de Castilla, los descendientes directos de Isidoro de Sevilla y de todo un largo desarrollo de identidad nacional y de fabricación histórica[10]. Lo que sí es cierto es que en el siglo XIII, sobre todo durante los reinados de Fernando III, Alfonso X y Sancho IV, se distinguió por una actividad febril en crear una "historia oficial" y por establecer fuertes lazos con un pasa-

---

[10] Maravall, *El concepto de la España*, pp. 47-103.

do mitificado, o sea, con la herencia goda y con las tradiciones de Toledo[11].

Otras de las fuentes que empleamos son relaciones de viajeros extranjeros en Castilla y de castellanos en el Nuevo Mundo. Estas últimas tampoco están exentas de inventiva y fabricación. En verdad, las representaciones negativas en mayor medida del carácter castellano/español datan de la época moderna y son contemporáneas de la génesis de la España imperial. Son fuentes que tienden a crear o a sumarse a un estereotipo clásico del "*ugly Spaniard*", que se convirtió en tema habitual de la literatura europea hasta el siglo XIX. Es también significativo que las descripciones negativas en más alto grado de la topografía y del carácter castellano provienen, por lo general, de flamencos y/o de alemanes al servicio de Felipe el Hermoso y Carlos I o de italianos. No olvidemos que todos ellos eran gentes afectadas por la política y expansión de la España imperial. Las observaciones de Colón, del Dr. Chanca y de otros españoles en el Nuevo Mundo también deben ser contextualizadas. Obedecen en gran parte a las necesidades de la conquista y son delineadas por el mundo cultural del que provenían. Indudablemente, la manera en que los europeos describen a América y a sus habitantes tiene también mucho que ver con Plinio, Juan de Mandeville, Marco Polo y otros escritores[12]. Estas observaciones sirven para enfatizar que no podemos utilizar estas fuentes a menos de que lo hagamos en forma crítica pero, por otro lado, mi propósito no es, en realidad, el de descubrir la naturaleza de Castilla y el carácter de los castellanos, sino el de registrar la variedad de voces y de representaciones de estos encuentros sucesivos con uno mismo y con el "otro".

En el siglo XIII, la *Primera Crónica General* y el anónimo *Poema de Fernán González* nos ofrecen la visión normativa de la tierra castellana. Es una visión que, como he indicado previamente, tiene una larga historia. La representación de Castilla, ya sea por parte de los que la ensalzan -en su versión oficial, inserta en un programa ideológico- así como por los que la critican -por lo general extranjeros o disidentes de la posición oficial- es parte de un proceso de representación y contra-representación. Este proceso lleva a los grupos hegemónicos, con el tiempo, a la creciente convicción de que la tierra es pobre y que el "loor de España" o bien era una exageración o bien la fabulosa y legendaria riqueza del país

---

[11] Sobre estos temas véase Adeline Rucquoi, "La France dans l'historiographie médiévale castillaine" y Peter Linehan en su reciente libro, *History and Historians*; para Cataluña, véase Paul Freedman, "Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia".

[12] Ver Flint, pp. 42-77; Delno C. West and August Kling, *The Libro de las Profecías of Christopher Columbus*, Gainsville (Fla.), 1991, pp. 1-40.

había sido desgastada por la ineptitud y excesos de sus gobernantes. Todo el debate sobre la agricultura castellana y la Mesta, los tratados de los arbitristas en la época moderna y, finalmente, la labor de las sociedades de amigos del país y de Joaquín Costa son inexplicables sin referencia a la tensión que existía entre estas dos representaciones contradictorias de la tierra[13]. Por otro lado, la esterilidad de España, la pobreza relativa o asumida de la mayor parte de su tierra fueron también empleadas para justificar la decadencia de la nación. Baste el ejemplo del conde-duque de Olivares quien, al final de su vida casi al borde de la locura por sus fracasos políticos, entendía que su derrota era el resultado de la pobreza de España, de la falta de fertilidad y riqueza de la tierra, comparada con la abundancia de Francia[14]. En esta reflexión nos enfrentamos, cara a cara, con el devenir histórico de Castilla y de España y con la transformación de las representaciones optimistas de siglos anteriores.

En la *Primera Crónica General* (*PCG*) y en el *Poema de Fernán González* (*PFG*), España, y más aún en Castilla emergen como un paraíso terrenal, versión de un mundo ideal. Ambas obras mezclan un lirismo literario con un inventario práctico de las razones por las que España (y Castilla) es el mejor lugar del mundo. Ambas ofrecen una visión particular de la tierra y la colocan dentro de un marco histórico, legitimando así sus representaciones con el peso de una historia que -a mediados del siglo XIII- tenía ya casi un milenio.

El loor de España en la *PCG* comienza con la alabanza de los godos y nos cuenta su peregrinar por el mundo, su errancia probando muchas moradas y lugares hasta que "fallaron que Espanna era el mejor de todos"[15]. Después de contextualizar a los visigodos y la historia de la península dentro de una antigua tradición, el cronista pasa a describir las ventajas de la tierra. Su representación define a España o, mejor dicho, a Castilla por medio de una analogía castrense -como un castillo-, protegida de un lado por las montañas y por el mar en los otros[16]. La

---

13 Véase, por ejemplo, la obra de Miguel Caja de Leruela, *Restauración de la abundancia de España*, ed. Jean Paul Le Flem, Madrid, 1975, pp. xv-xxxii *et passim*; Joaquín Costa y Martínez, *Colectivismo agrario en España*, Madrid, 1915, y su *La fórmula de la agricultura española*, 2 vols., Madrid, 1911-1912; Richard Heer, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton (N. J.), 1958, pp. 37-235 *et passim*.

14 John W. Elliott, *Richelieu and Olivares*, Cambridge, 1984, p. 160.

15 *Primera Crónica General . Estoria de España que mando componer Alfonso el Sabio y se continuaba...*, 2 vols, Madrid, 1956, tomo I.

16 *Primera Crónica General*, p. 311; véase también Valentín Cabero, *El espacio geográfico castellano-leonés*, Valladolid, 1982, p. 15, quien también compara Castilla a un castillo natural.

obligatoria y tradicional comparación con el paraíso terrenal precede a una descripción utópica de la tierra en términos de su riqueza agrícola y mineral y de la abundancia de productos y de agua. Firmemente entroncada en la visión popular de la tierra de Jauja o el país de Cucaña y de representaciones milenarias y apocalípticas del paraíso terrenal, las descripciones de la *PCG* hacen hincapié, precisamente, en elementos esenciales de la tradición castellana: el orgullo derivado de la marcialidad de sus habitantes y en el bien más escaso y más necesario en Castilla, el agua. Por un lado, encontramos el retrato de un lugar seguro y fortificado, con pretensiones territoriales más allá de sus fronteras naturales (el norte de Africa); por el otro, a la lista de "cinco ríos cabdales" se añaden "muchos otros ... que son otrossi ríos cabdales"[17].

En el *PFG* encontramos una visión similar, excepto que el énfasis ya no recae en toda España, sino en una región particular, Castilla. El poema establece los mismos lazos que la *Primera Crónica General* entre la herencia visigótica, la selección de la península como hogar y las pretensiones territoriales sobre el norte de Africa y zonas de Francia[18]. El peregrinar de los godos por Europa es parte de la intervención divina en la historia. Cristo, el Espíritu Santo, los guía a España y les brinda la tierra -otro paralelismo con los judíos y su peregrinar hacia la Tierra prometida-[19]. Los godos:

> "fueron de todo el mundo pueblo muy escojido,
> quanto el mundo durare non cadrán en olvido.
> Quando los reyes godos deste mundo pasaron,
> fueron se a los çielos, gran reyno eredaron...;
> Quando reyno don Çindus, un buen guerreador,
> era San Eugenio de españones pastor,
> en Toledo morava est' santo confessor,
> Ysidro en Sevilla arçobispo e señor"[20].

Continuando la pauta marcada por la "historia oficial", después de una breve mitificación de la historia, el *PFG* pasa al panegírico de España:

---

[17] *Primera Crónica General*, p. 311. Para la visión utópica y milenaria del medioevo ver Hilario Franco Jr., *As utopias medievais*, San Pablo, 1992, pp. 23-53; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Oxford (Eng.), 1972, pp. 29-70.
[18] *Poema de Fernán González*, ed. John Lihani, East Lansing, 1991, p. 5.
[19] *Poema de Fernán González*, p. 6.
[20] *Poema de Fernán González*, p. 6.

"Por eso vos lo digo que bien lo entendades:
mejor es que otras tierras en la que vos morades,
de todo es bien conplida en la que vos estades;
dezir vos e agora quantas a de bondades.

Tierra es muy tenprada sin grandes callenturas,
non faze en ivierno destenpradas friuras,
non es tierra en el mundo que aya tales pasturas,
árboles para fruta siquier' de mil naturas.

Sobre todas la tierra mejor es la montaña..."[21].

Veintiocho líneas más adelante, el poema nos ofrece una descripción idealizada y nos introduce en el mundo mental del autor y de la manera en que él concibe la riqueza de Castilla en el siglo XIII. "Lo mejor es la montaña" y lo que caracteriza a la montaña es una economía de pastos y ganados con el detrimento natural de la agricultura. El *PFG* pasa, asimismo, a establecer una relación directa entre la topografía y el clima de la región y su misión histórica. No sólo es Castilla la Vieja una tierra de abundacia paradisíaca sino que fue "de los otros [reinos] el comienço mayor", la base fundamental de la batalla milenaria contra el "otro".

Estas dos fuentes, de mediados del siglo XIII, ofrecen una visión, una representación histórica, utópica y optimista, de las posibilidades y riquezas de la tierra. Mediante paralelismos literarios con el Viejo Testamento y su construcción temática, el texto establece la primacía de los godos/castellanos en la península y lo excepcional, en términos divinales e históricos, de su presencia en ella.

Esta representación de la tierra que hemos examinado se ve matizada y, en muchos casos, radicalmente transformada en las relaciones de viaje de extranjeros durante la Edad Media y la época moderna. Para evitar el tedio de examinar cada una de estas obras por separado, en las páginas que siguen me limito a mencionar las representaciones específicas de la tierra en términos relativos a su aridez, pobreza y a la naturaleza hostil del clima castellano. Como indicara previamente, estas descripciones son, por lo general, negativas. Mezclan representaciones más o menos positivas de ciertas regiones -Andalucía, La Rioja- pero, por lo general, Castilla es el blanco de sus ataques. Recordemos, sin embargo, la necesidad de contextualizar estas obras y señalemos que la animosidad política, entre otras cosas, influye en la percepción de la tierra.

Uno de los temas sobresalientes en las descripciones de Castilla es la pobreza de su suelo y la desolación -tanto humana y topográfica- de su

---

21 *Poema de Fernán González*, p. 22.

paisaje. Desde la antigüedad hasta el presente -recordemos las descripciones de Antonio Machado- existe un tópico constante en estas relaciones: la representación de Castilla como un país árido, lleno de montañas, donde los árboles, los hombres y los alimentos escasean. Es tal la continuidad de estas expresiones que ya, en la Antigüedad, Estrabón comparaba a los habitantes de lo que más tarde sería Castilla con los espartanos, indicando de esta manera la frugalidad requerida por la naturaleza de la región[22]. Los cargos -porque las representaciones de Castilla por parte de los extranjeros adquieren caracteres casi acusatorios- contra la geografía de Castilla son constantes. Es una "tierra delgada o ligera", con territorios "desierto[s] e inculto[s]... donde no se halla nada que beber, con sierra[s] horrible[s] en... donde no se veía gente ni huella humana, ni se encontraba agua, sino rocas desnudas y frías, sin ninguna hierba ni árbol"[23].

Es una tierra, nos cuenta Tetzel describiendo la montaña ensalzada en el *PFG*, donde se "encuentran muy pocas gallinas, huevos, queso y leche, pues no hay vacas y se come poca carne, alimentándose la gente sólo de frutos". Segovia, nos relata Antonio de Lalaing, está "asentada en país seco y estéril". Comentando, asimismo, la pobreza de la gente, Lorenzo Vital usa idénticas palabras para describir el paisaje entre Herrera y Aviada: "el país es muy seco, estéril y no pueden crecer árboles..."[24].

En cuanto al clima, las protestas son aún más numerosas: tormentas de nieve, heladas, calor insoportable, frío excepcional en épocas del año en que debían imperar otras condiciones. Por casi veinte siglos, estas protestas son como una letanía en las relaciones de viajes y en las descripciones geográficas. Es evidente que, dejando de lado la tendencia natural de los viajeros de criticar el clima y la topografía que encuentran y de compararlas, no siempre positivamente, con las de sus países de origen, estas representaciones de Castilla sirven como una contra-representación a la visión idealizada de la *PCG* y del *PFG*. A la abundancia y fertilidad de la tierra, se le oponen la esterilidad y la pobreza; a lo moderado de la temperatura, la extrema diferencia de las estaciones; a la abundancia de agua, la escasez o ausencia total de ella[25].

---

[22] *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, ed. José García Mercadal, 3 vols., Madrid, 1952, vol. I, pp. 97, 117-118, 128 *et passim*.
[23] *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 97, 266, 295 *et passim*.
[24] *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 456, 695.
[25] *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 97, 128, 243, 265-266, 270, 295, 297, 456, 606, 613, 621, 692-693, 695, 818, 845, 864-866, 869, 898, 1.502 *et passim*.

Podemos introducir en esta discusión un elemento comparativo. Cuando los castellanos llegan al Nuevo Mundo, el verdor, diversidad y lujuriante belleza de la fauna y flora de las islas del Caribe producen una impresión indeleble en las narrativas del descubrimiento. Estas representaciones del Nuevo Mundo -aún cuando, en el caso de Colón, estuviesen en parte orientadas a convencer a los Reyes Católicos de la importancia de su descubrimiento y de la promesa de riqueza que la tierra ofrecía- nos muestran el asombro, lo maravillados -para usar la palabra que resuena en las primeras descripciones de las islas del Caribe[26]- que los europeos están con esta visión inesperada del Nuevo Mundo. Las descripciones son líricas y, a menudo, establecen un contraste, siempre desfavorable, con España y Castilla. Esto es evidente en la relación del primer viaje, donde no hay un solo día en el diario de Colón, o en la versión de Las Casas[27], que no incluya mención de la "hermosura, dulzura" y verdor perenne de la flora caribeña. Protestando que su relación no es exagerada -"sólo un cien por ciento de la verdad"- el almirante ofrece como punto de comparación la campiña andaluza en la primavera, o sea la que en España, a finales del siglo XV, era considerada tanto por extranjeros como por nativos como la zona más rica y fértil de la península[28].

Esta representación utópica del Caribe es aún más relevante en las descripciones de las Antillas que encontramos en la relación del segundo viaje. La carta del Dr. Chanca dirigida al concejo de Sevilla -que no comporta el peso de los intereses políticos del diario de Colón- también refleja el asombro casi total con que los europeos, o por lo menos Chanca, contemplan la exuberancia del trópico. La abundancia de agua, la fertilidad, el verdor de la tierra, el invierno inexistente sirven de punto de partida para una comparación favorable con España:

"Es tierra muy singular, donde hay infinitos rios grandes e sierras grandes e valles grandes rasos, grandes montañas: sospecho que nunca se secan las yerbas en todo el año. Non creo que hay invierno ninguno en ésta nin en las otras..."[29].

---

[26] Véase Stephen J. Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago, 1991 y también la crítica de Hechevarría a la manera en que Greenblatt entiende la expresión "me maravillava", en el *New York Times Book Review*, 16 de febrero de 1992.
[27] Para un estudio del primer viaje y crítica del texto véase David Henige, *The Search for Columbus: The Sources for the First Voyage*, Tucson, 1991, pp. 11-155.
[28] Martín Fernández de Navarrete, ed., *Viajes de Colón*, México, 1987, pp. 131, 135-143, 146, 148-149, 151-153, 155-159, 161 *et passim*.
[29] *Viajes de Colón*, pp. 232-233, 237, 244 *et passim*.

Representación de uno mismo, de otros y por otros

En realidad, estas descripciones de la topografía y del clima de Castilla y del Caribe, ora positivas, ora negativas o ambivalentes, no nos ofrecen una reflexión directa sobre la cuestión de la representación de la gente. En muchos sentidos, la descripción del clima y de la topografía es parte de una construcción social e histórica y depende, en gran medida, de la coyuntura económica. En otras palabras, lo que es o puede ser considerado como riqueza en una época, no lo es necesariamente en otra. Las representaciones de la tierra -sobre todo cuando son integradas dentro de un marco humano, es decir, la tierra no es pobre *per se* sino porque sus habitantes no la cultivan, o no la saben cultivar- nos llevan de lleno al tema principal de estas páginas: la representación de los castellanos.

En este sentido, la representación de uno mismo va acompañada, implícita y explícitamente, por una contra-representación del "otro". En los textos citados, *PCG* y *PFG*, podemos observar claramente el paralelo entre la visión positiva de uno mismo y la negativa del enemigo. En la *PCG* la valentía de los godos -con quienes los castellanos han establecido un nexo histórico (aunque, en realidad, ficticio)- es contrastada con la falta de valor del enemigo tradicional. El propósito de la crónica no es sólo definir la supremacía militar de los godos, sino también la de compararlos con los musulmanes del año 711, que continúan siendo enemigos en la mitad del siglo XIII. Al mismo tiempo, la *PCG* intenta una doble explicación histórica de la derrota y destrucción del poder visigótico en España. Los moros aparecen (en esta dialéctica representacional: cristianos-musulmanes, godos-moros) como seres inhumanos y traidores. Sus acciones no son las de buenos caballeros. España ha caído en las manos de este enemigo implacable, irracional, cruel, que actúa *contra natura*, debido a la traición del conde Don Julián y a las faltas y pecados de los visigodos[30]. A renglón seguido, la "historia oficial" de Castilla contextualiza la derrota de los godos y la conquista de España por los moros comparándola con las de Babilonia, Roma, Jerusalén y Cartago. Colocada en buena compañía, el lector puede reflexionar -porque la *PCG* también forma parte de la literatura de los *exempla*- sobre la mudanza de la fortuna, lo inexorable de la voluntad divina y, más importante aún, sobre los lazos históricos con un pasado ilustre[31].

---

[30] *Primera Crónica General*, pp. 310, 313. Para la expresión *contra natura* véase la discusión que sigue y el luminoso y extraordinario artículo de Inga Clendinnen, "'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico", *Representations*, 33 (1991), pp. 65-100.

[31] *Primera Crónica General*, pp. 313-314.

No importa, claro está, que esta versión de la historia, escrita en una época en que el destino de la península se hallaba ya en manos de los cristianos, tuvieses poco que ver con la realidad. Es una construcción, una representación que provee una idea colectiva e histórica de lo que los castellanos son y, aún más importante, de cómo es el enemigo[32].

En el *PFG* como ya indicamos, los godos, guiados por el Espíritu Santo, se asentaron en España y se convirtieron al cristianismo. Su gloria en *Hispania* fenece -una vez más- por la traición de Don Julián y por sus propias faltas, nunca por el valor y poder del "otro". Las representaciones de los moros son similares a las de la *PCG*, incluyendo, en este caso, acusaciones de canibalismo. Si los cristianos/godos les temen es debido a su conducta inhumana:

> "Dezían e afirmavan que los vieron cozer,
> cozían e asavan omnes para comer;
> quantos que lo oían ivan se a perder,
> non sabian con gran miedo adonde se asconder...
> Perdieron muchos dellos con miedo los sentidos,
> matavan a las madres, en braços a sus fijos..."[33].

Pero no son sólo los moros los que sirven de contra-representación al autor para definir la identidad castellana. En su proceso de reconstrucción histórica, el *PFG* usa a Francia, los franceses y Carlomagno para resaltar el carácter marcial y cristiano de los castellanos. A la historia mítica del falso Turpín, el *PFG* y escritores tales como Vicentius Hispanicus ofrecen una interpretación radicalmente opuesta. Al describir la derrota de la vanguardia de Carlomagno en Roncesavalles, el poema muestra una visión del pasado que, como Vicentius Hispanicus afirmaba, no es el resultado de la exageración de la épica, sino de "hechos históricos"[34].

Esta contraposición entre castellanos/moros, castellanos/franceses es parte del proceso de formación de una identidad nacional. No son solamente las crónicas oficiales o la literatura de la época las que marcan las pautas y ofrecen la visión normativa del reino y de sus habitantes. En

---

32 Compárese esta visión de mediados del siglo XIII con la que existe en las crónicas contemporáneas o escritas poco después de la conquista. Véase Kenneth Baxter Wolf, *Conquerors and Chronicles of Early Medieval Spain*, Liverpool (Eng.), 1990.

33 *Poema de Fernán González*, p. 15.

34 *Poema de Fernán González*, pp. 20-21; *Primera Crónica General*, pp. 310-312, 357. Para Vincentius Hispanicus ver Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton (N. J.), 1964, pp. 482-490.

documentos tales como el testamento de Alfonso X encontramos representaciones de los castellanos en oposición a los franceses y, aunque éstas son positivas, tienden a negar al "otro" la cualidad más privilegiada en el medioevo: el valor militar. Al ordenar que el señorío de España pasara al rey de Francia en ausencia de herederos, Alfonso X alegaba que:

"Ca segund los españoles [castellanos] son esforzados et ardides et guerreros, é los franceses son ricos et asoseguados et de grandes fechos, et de buena barrunte é de vida ordenada, é otrosi seyendo acordadas estas dos gentes en uno, con el poder é con el aver que avrán no tan solamente ganaran á España, mas todas las otras tierras que son de los enemigos..."[35].

Hay otra forma en que la representación del otro sirve para definirse a uno mismo, para establecer lo que uno es. Los judíos y los moros, sobre todo los que vivían en el mundo cristiano, eran sometidos a un sistemático programa de segregación y de ordenanzas de las Cortes sobre la manera de vestir, corte de pelo, lugar de residencia, etc., que establecían una distancia entre los grupos hegemónicos y las minorías religiosas. Lo que importa para nuestra discusión no es hasta qué grado estas campañas legislativas tenían o no éxito -por lo general, eran ignoradas- sino el hecho indudable de que las representaciones, cada vez más negativas de judíos, conversos (o de algunos conversos) y, en menor medida para estas fechas, de los moros, estaban íntimamente ligadas en Castilla al incremento de la violencia contra estos tres grupos[36].

El desarrollo de la violencia antijudía y anticonversa y de su corolario -representaciones cada vez más negativas e insultantes- han sido temas ya estudiados con lujo de detalle y no es necesario aquí reexaminarlos. Baste, para nuestro propósito, analizar un ejemplo que nos muestra el carácter vitriólico de la opinión de algunos sectores castellanos hacia los judíos y el paralelo que existe entre las actitudes hacia las minorías religiosas -el enemigo interno- y la actitud hacia los indígenas allende la mar.

En la *Historia de los Reyes católicos*, el cronista Andrés Bernáldez, cura de un pueblo cerca de Sevilla, describe los ataques contra los conversos y los estragos causados por la Inquisición. En el medio de la narración de estos eventos -de los que fue testigo personal- Andrés Ber-

---

[35] *Memorial histórico español*, Madrid, 1851-1915, vol. I, pp. 119-120.

[36] Para la legislación de las cortes en estos tópicos ver Teófilo F. Ruiz, *Crisis and Continuity: Land and Town in Late Medieval Castile*, Filadelfia, 1993, capítulo 9.

náldez interrumpe su historia para incluir un exordio contra judíos y conversos y para ofrecer al lector una lista de sus supuestos crímenes.

Los judíos y conversos (herejes) no bautizaban a sus hijos -nos dice Bernáldez-, observaban los ritos propios, las prescripciones de la dieta (*casher*) y guardaban las fiestas de su religión. Pero, más importante aún, en este proceso de representación, judíos y conversos (entre estos últimos, quienes practicaban el judaísmo en secreto) olían mal, "hedían como judíos". Este olor resultaba en parte, según Bernáldez, del tipo de alimento que ellos comían, excusa acompañada de una representación peyorativa:

"Habeis de saber, que las costumbres de la gente comun de ellos ante la Inquisicion, ni mas ni menos que era de los propios hediondos judios, ...ansi eran tragones y comilones... y ansi sus casas y puertas hedian muy mal a aquellos manjarejos y *de no ser baptizados, mortificados el carácter del baptismo en ellos por la credulidad, é por judaizar...* [el subrayado es mío]"[37].

El olor de los judíos es un tema común a todo el mundo medieval y no debe asombrarnos que Bernáldez haga uso de él. En verdad, lo que los condena no es lo que comen sino su falta u oposición al bautismo. Pero hay otras acusaciones. Los judíos y conversos son también personas de una vida sexual cuestionable, se emplean en tareas indignas, son gente de ciudad y no de campo, trabajan poco[38]. Estas son, irónicamente, las mismas representaciones que, de los castellanos, encontramos en las relaciones de extranjeros que viajan por Castilla y, aún más específicamente, las representaciones -o algunas de las representaciones- que los castellanos hacen de los nativos del Nuevo Mundo a los pocos meses del primer encuentro.

Para los viajeros extranjeros, la mayor parte de los castellanos son como moros o judíos y las descripciones del color de su piel, su forma de vestir y sus costumbres nos alertan sobre lo exótico de su condición[39]. La reina Doña Isabel es descrita como hija de una judía y su corte llena de conversos, todos ellos en poder de las rentas públicas y la política del reino[40]. En las relaciones de viajeros, la mayor parte de los castellanos

---

37 Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos*, Biblioteca de autores españoles, LXX, Madrid, 1953, p. 599.

38 *Ibid.*, p. 600.

39 *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 262, 265-266, 268-269, 296, 298, 319, 446, 613, 843; vol. II, pp. 95 *et passim*.

40 *Viajes de extranjeros*, vol. I, p. 319: "...he oído decir que la reina es protectora de los judíos e hija de una judía. Yo también observé con mis propios ojos que tiene más confianza con los judíos bautizados, que en los cristianos".

son representados alternativamente como "perros, cerdos, bastardos, paganos, sodomitas, bárbaros". Un pueblo "salvaje y malévolo", "sin una fisonomía hermosa [los vascos]", "necios e impertinentes, perezosos, llenos de ignorancia" y, sobre todo de "orgullo". Sus clérigos también son descritos como "ignorantes y venales"[41], "rebeldes, brutos y celosos" los llama Quirini[42]. Careciendo de habilidad y disposición para el trabajo -aunque sí para la guerra- orgullosos en demasía de sí mismos y de su tierra (como los describen la mayor parte de los viajeros), estas representaciones del "otro" forman parte de un proceso complejo que lleva a la formación de un estereotipo del carácter español que perdura hasta hoy en día y que ya pudimos observar en la cita inicial de Defoe.

No quiero decir con esto que no existiesen representaciones positivas de los castellanos. Las encontramos en las mimas relaciones anteriores, enfatizando, por lo general, la destreza militar y el coraje español -las mismas características privilegiadas por los castellanos en las representaciones de sí mismos-[43]. En verdad, estas representaciones positivas son sólo una porción minúscula de las descripciones de Castilla y los castellanos por extranjeros en el transcurso de más de nueve siglos. Las comparaciones que realizan estos viajeros -quienes deben ser situados, una vez más, en el contexto de los antagonismos entre Castilla y otras naciones (por lo general Francia, Italia o Alemania)- son siempre en detrimento de Castilla. El ejemplo del barón de Bemelberg es representativo de este tipo de comparaciones. Después de una larga lista de descripciones sarcásticas -que van desde la conducta de los españoles hasta el orgullo injustificado de su gente- este autor concluye la referencia a este pueblo con un párrafo lapidario:

"Bendito sea Dios, que me hallo fuera de España, a quien suplico que nunca mas aya de ver España: y si Vm tiene todavía gana de volver en España, sea muy en hora buena, y muera español, que yo bivire buen alemán..."[44].

Estas representaciones de los castellanos y de los españoles se ven curiosamente repetidas en las descripciones que de los nativos del Nuevo Mundo hacen los castellanos en el primer medio siglo posterior a 1492.

---

[41] *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 172, 268-269, 295, 320, 388, 424, 613-614, 900, 1.501-1.502,; vol. II, pp. 121, 123-124, 408-409, 412, 515, 621, 633 *et passim*.
[42] *Viajes de extranjeros*, vol. I, p. 606.
[43] Véase, por ejemplo, *ibid*., vol. I, p. 900.
[44] *Viajes de extranjeros*, vol. I, pp. 1.502-1.503. También las comparaciones negativas que hace Bartolomé Joly entre españoles y franceses, entre España y Francia: vol. II, p. 121.

En una proporción mayor que las representaciones que hemos examinado hasta ahora, las narraciones del descubrimiento y de las conquistas reflejan una ambivalencia inicial, una dialéctica de representación que, en pocos años, da paso a una imagen negativa de los nativos del Nuevo Mundo. Esta y su contrapartida -o sea, la defensa de los indios- legitiman la conquista, colonización y opresión de los nativos.

Las primeras descripciones líricas del encuentro, las de "indios mansos y dulces", las del "otro" imaginado como un ser natural -el hombre antes del pecado original- son las que encontramos en el llamado diario del primer viaje. Sin embargo, aún en esta ocasión, este primera representación está matizada, modificada en parte por sombras amenazantes e implícitas en la narración. Paralela a la visión idílica de los indios, "que son la mejor gente del mundo y mas mansa", aparecen referencias a caníbales y a la cobardía de los aborígenes[45].

Menos de dos años más tarde, en la ya mencionada carta del Dr. Chanca, la percepción original de los nativos se ve transformada radicalmente. En la relación de 1494 y el memorándum de Colón a los Reyes Católicos, se atribuye a los indios en general y a los caribes o caníbales en particular, una serie de características que tienden a crear un estereotipo, una representación de los mismos que disminuye su humanidad y justifica su esclavitud:

"La costumbre desta gente de caribes es bestial... Dicen tambien estas mujeres que estos usan de una crueldad que parece cosa increíble; que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturales... que es gente tan bestial que no tienen discreción para buscar lugar para habitar..."[46].

Encontramos aquí ciertos paralelismos entre esta visión de los indios y la manera en que los castellanos representaban a las minorías religiosas y, lo que es más llamativos, la forma en que lo extranjeros describían a los castellanos. No debe, por lo tanto, sorprendernos que en el Caribe y en el valle de México la filiación de los españoles fuera el cristianismo. "Cristianos", los llama Chanca y, por consiguiente, no-cristianos a los indios. En México, los templos de los méxica son descritos como mezquitas y su religión, la religión del "otro", es la piedra de toque, la línea insuperable entre castellanos e indios[47].

---

45 *Viajes de Colón*, pp. 131, 140, 146, 149, 155, 161-163, 171, 181, 183-184 *et passim*.

46 *Viajes de Colón*, pp. 235, 241. En p. 251 Colón sugiere a los Reyes Católicos que los caribes sean esclavizados para costear los gastos de colonización.

47 Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, 1988, vol. I, pp. 37-304; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de México*, México, 1950, pp. 412-417 *et passim*.

Civilizados y no civilizados son las categorías que dividen a los castellanos de los mexicanos en la fase final de la conquista de Tenochtitlán. Cuando los aztecas consideraban la posibilidad de morir con honor en las últimas horas de la gran ciudad, Cortés, sobre quien recaía la responsabilidad por la destrucción y el horror causados -y que había abandonado la ciudad y sus habitantes a la feroz venganza de sus aliados, los tlaxcalans- conmovido por la matanza, ofreció la paz a los sobrevivientes[48]. Cuando los aztecas rehusaron su oferta, para enfrentarse estoicamente a su fin, Cortés, en su tercera carta-relación, comentó en un intento de justificar la matanza, que:

"y era tanta la grita y lloro de los niños y mujeres, que no había persona a quien no quebrantase el corazón, y ya nosotros teníamos más que hacer que estorbar a nuestros amigos que no matasen ni hiciesen tanta crueldad que no en pelear con los indios; *la cual crueldad nunca en generación tan recia se vio, ni tan fuera de todo orden de naturaleza* como en los naturales de estas partes [el subrayado es mío]"[49].

Estas son precisamente las mismas palabras, la misma representación de los españoles que Defoe usa en la cita inicial de este artículo. Como ha indicado Inga Clendinnen, "fierce and unnatural cruelty is a terrifiying, terminal demonstration of 'otherness'". Una vez que se cruza esta línea divisoria entre humanos y no humanos, entre los que pertenecen al orden de la naturaleza y los que actúan *contra natura*, lo "que sigue es verdaderamente sombrío"[50]. Esta es, lamentablemente, la forma en que funcionan las representaciones de uno mismo y de los otros. Así ocurrió en la génesis del estado moderno, así ocurrió en la construcción de una identidad colectiva, así es también lo que sucede hoy en día.

---

[48] En este párrrafo final sigo citando, casi textualmente, a Inga Clendinnen, "Fierce and Unnatural Cruelty" y a su maravilloso libro -el mejor que he leído en los últimos veinticinco años-, *Axtecs*, Cambridge (Eng.), 1991.
[49] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, ed. María Vittoria Calvi, Milán, 1988, p. 296.
[50] Inga Clendinnen, "Fierce and Unnatural Cruelty", pp. 93-94.

LA NOCIÓN DE LO SAGRADO Y SU APLICACIÓN A LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO MEDIEVAL

JEAN-CLAUDE SCHMITT
(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - París)

1. La noción de "sagrado" y el binomio "sagrado/profano" son usados habitualmente por los historiadores pero no siempre se ha reflexionado apropiadamente sobre ellos. En verdad, estos son conceptos que es necesario utilizar con prudencia y luego de haber examinado su historia. Como lo ha demostrado muy bien F.-A. Isambert, la noción de sagrado se ha extendido al campo de las ciencias sociales hace más o menos un siglo, más precisamente desde la aparición de los trabajos de W. Robertson Smith (*Religion of the Semites*, Londres, 1889) y, posteriormente, los de Emile Durkheim. Su emergencia coincide con la crítica por parte de la sociología y las "ciencias de las religiones" del monopolio cultural del pensamiento cristiano. El cristianismo sufrió, al igual que las demás religiones, la ley del relativismo y del comparativismo que, más allá de los caracteres contingentes de cada civilización (comprendida la civilización cristiana) pretende deducir reglas universales. En esas circunstancias, Henri Hubert y Marcel Mauss fueron los primeros que sustantivaron las nociones de "lo sagrado" y "lo profano", sustantivos que designan dos polos extremos de la actividad y del pensamiento religiosos en los cuales el sacrificio asegura la mediación. Otros teóricos han subrayado menos la expresión ritual de lo sagrado que sus contenidos psicológicos: Rudolf Otto ha intentado analizar la experiencia subjetiva de lo "numinoso" mientras que Roger Caillois ha intentado elaborar una gramática de las experiencias sagradas distinguiendo la noción de "lo sagrado de respeto" (constreñido por el orden social) de la idea de "lo sagrado de transgresión" (especialmente en la fiesta). Yendo aún más lejos, Mircea Eliade ha colocado la experiencia de lo sagrado en la participación cósmica en las

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

hierofanías. Sin analizar exhaustivamente cada una de estas teorías, resumamos algunos de sus puntos fundamentales:

—lo sagrado es lo que está separado, prohibido, señalado por el tabú; encontramos esas nociones un poco por doquier pero bajo diversas formas, por ejemplo en el Islam en las nociones de *baraka* y de *haram* (Ch. Decobert, p. 159);

—lo sagrado está a la vez protegido por la prohibición y dotado de un poder activo que lo opone a lo profano. Aunque subordinado, éste -a su vez- no es en menor medida un poder desacralizante, profanador;

—se puede hablar legítimamente con Freud (*Totem y tabú*) de *ambivalencia* de lo sagrado, que al mismo tiempo fascina y aterroriza, atrae y rechaza. Esta ambivalencia es muy clara en la Roma antigua, en donde se designaba como *sacer* a aquél que cometía un crimen contra la ciudad, lo que significaba que podía ser asesinado sin que su homicida fuera acusado de parricidio. Otro ejemplo, que vale también para otras culturas: el de las prohibiciones que recaen sobre la mujer que menstrua. En este caso, la relación sagrado/profano se conjuga con la relación puro/impuro: la impureza se relaciona con lo sagrado porque la mujer impura (durante sus menstruaciones o entre un nacimiento y el ritual de "purificación" de las madres recientes) es considerada como poseedora de una fuerza sagrada, nefasta, que justifica su exclusión de los espacios sagrados (Y. Verdier).

2. Paradojalmente, la teología cristiana contemporánea ha asimilado perfectamente la reflexión sobre lo sagrado y lo profano procedente de las ciencias de las religiones (G.-L. Müller). Es verdad que la naciente sociología había adoptado respecto del catolicismo una posición ambigua: es fácil reconocer en la definición durkheimiana de la religión como "administración de lo sagrado" y como conjunto de "creencias obligatorias", una influencia de la Iglesia católica posterior al Concilio Vaticano I y a la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia (F.-A. Isambert, p. 266).

La crítica de nociones tan ampliamente admitidas no se ha originado por tanto entre los teólogos sino más bien en el terreno etnológico y en la erudición filológica. En ambos casos, encuestas concretas y precisas han revelado que nociones autóctonas más numerosas y realidades más complejas difícilmente se dejaban encerrar en teorías elaboradas *a priori* y en la terminología demasiado simple, universal y fija, de los fundadores de la sociología.

En lo referente a la Grecia clásica, Jean Rudhardt ha mostrado cómo,

a nuestra noción de sagrado, no correspondía un único término sino una gran diversidad de nociones que coincidían parcialmente: *hieros* designaba la cualidad de los objetos consagrados; *hosios* significaba lo que es justo y verdadero en las relaciones entre hombres y dioses; *hagios* calificaba lo que está separado del común de los hombres. También J.-P. Vernant subraya la clara oposición entre sagrado/profano, y propone hablar preferentemente de grados y de modalidades de lo sagrado.

En lo que se refiere a la Roma antigua (cuyo vocabulario jurídico-religioso ha inspirado directamente a los pioneros de la sociología) dos palabras cercanas mantienen, entre otras, relaciones complejas: *sacer* y *sanctus* (E. Benveniste). Su raíz es común, pero tienen sentidos diferentes: es *sacer* lo que depende públicamente de la propiedad de los dioses, lo que se relaciona con ellos y se encuentra garantizado por ese mismo motivo, por la *res publica*. *Sanctum* es definido negativamente como aquello cuya negación implica una "sanción" (*sanctus* no es otra cosa que el participio pasado de *sancire*). De ahí que los tribunos de la plebe son llamados *sacrosantos*: sus asesinos son inmediatamente ejecutados, sin juicio previo (Y. Thomas, R. Schilling, J. Scheid).

A pesar de conservarse, ese vocabulario modificó su sentido con el cristianismo (A. Wartrelle). Los Padres de la Iglesia, aunque rechazaron el paganismo, se vieron obligados a utilizar las palabras del griego y del latín para traducir la Biblia (*Septanta* y *Vulgata*). En particular, necesitaron encontrar una equivalencia para la palabra hebrea *qâdôs*, que designaba la pureza ritual y la participación en la divinidad. Las palabras griegas y latinas *hieros* y *sacer* eran las que suscitaban la mayor desconfianza, porque parecían demasiado marcadas por el paganismo. Para Tertuliano, los *sacra* son los ritos paganos (R. Braun). Por el contrario, podemos ver la promoción, con un sentido nuevo, tanto de *hagios* como de *sanctus*. Ya la *Vulgata* marca una neta preferencia por *sanctus*: encontramos *sacer* veintinueve veces en el Antiguo Testamento y sólo dos en el Nuevo. Pero los derivados de *sacer*, a falta de la palabra misma -*sanctuarium*, *sanctificare* y sobre todo *consecrare*- se abren camino en el nuevo lenguaje religioso. Naturalmente, esas transformaciones lexicográficas traducen profundas rupturas semánticas, en primer lugar, porque toda noción de sagrado se encuentra subordinada a la relación entre los hombres y un Dios único, única fuente del *mysterium tremendum*. Todo el "debate sobre lo sagrado" que, según Peter Brown caracteriza esos siglos fundadores (II-III), gira alrededor de este problema.

3. Para caracterizar el problema de lo sagrado en el cristianismo medieval, es necesario subrayar la novedad radical que representa, tanto

en relación con el paganismo como con el judaísmo antiguos, la existencia de una "institución de lo sagrado" provista de un clero y de un dogma: la Iglesia. La existencia de la Iglesia como mediadora entre Dios y los hombres, legitimada por la tradición apostólica, impone la consideración del problema de lo sagrado de una manera totalmente diferente. Sin duda, el proyecto totalizante (si no totalitario) de la Iglesia en la sociedad medieval impidió que se desarrollara una esfera de lo profano completamente autónoma. No es menos importante subrayar la tendencia a la constitución de una esfera semejante en torno a actividades que los contemporáneos califican como "seculares", "mundanas", "temporales", "exteriores" (*profanum* conservaba, por su parte, el sentido de "pagano"). De tal manera se constituía la legitimidad propia de lo que no pertenecía sino al mundo de aquí abajo, al tiempo breve de la historia (por oposición al tiempo cíclico de la liturgia y al tiempo largo de la escatología) o más aún a la segunda y tercera funciones de la sociedad (aun cuando el sistema completo de los *ordines*, definido por los clérigos de la primera función, expresaba un *ordo* social y cósmico totalmente sagrado). Pero las actividades de los mercaderes, "profanas" si las hay, estaban limitadas por el carácter sagrado del calendario de los domingos y de los días de fiesta de guardar o por la prohibición de la usura como contraria a la ley divina; además, ellas mismas se otorgaban una dimensión sagrada positiva, al participar en las confraternidades de gremio o en el culto de un santo patrón. Por tanto, hay entre los términos menos una oposición de sagrado y profano, que dos polos entre los cuales tales nociones no han cesado de entrecruzarse: por un lado, la moral de los mercaderes se desprendió imperfectamente de la ética religiosa, por el otro, llegaba a ocurrir que objetos tan sagrados como las reliquias (por ejemplo, la Corona de espinas) fuesen objeto de transacciones comerciales.

En el cristianismo medieval parece pues difícil hablar de lo sagrado "en sí":

a) En primer término porque la Iglesia, cuya novedad y centralidad en la cultura y en la sociedad ya se ha destacado, tendía por función a reducir lo sagrado a actos de *consagración*: estos transmitían (o quitaban) un carácter de sacralidad a personas así separadas del orden profano (como los ministros del culto y, por extensión, todos los clérigos), a objetos (las especies sacramentales y por extensión a todos los objetos de culto), a lugares (iglesias, cementerios), a tiempos (domingos y fiestas de guardar, cuaresma, etc...). En esas condiciones, lo sagrado no existía en sí: se ofrecía, a menudo temporariamente, porque estaba destinado a ser consumido (las especias consagradas -el cuerpo de Cristo- eran consumi-

das por el sacerdote y los fieles o permanecían, durante un tiempo muy breve, en la reserva eucarística del tabernáculo) o a ser legítimamente entregado a la esfera profana -así, por ejemplo, en lo que se refiere a los vasos litúrgicos, cuyo metal precioso, una vez fundido, volvía a tener su valor comercial-.

b) De la misma manera, lo (con)sagrado no se veía difundido (según el modelo panteísta o incluso politeísta), sino tendía a *concentrarse* en *loci* (lugares de peregrinajes, santuarios) o en *loculi*, es decir en relicarios, a través de los cuales se establecía una relación privilegiada y activa entre los hombres y Dios o también entre las personas consagradas, de las cuales las más sagradas eran los "amigos de Dios" de quienes habla Peter Brown, los *santos* que vivos y luego muertos encarnaban en sentido propio, la *virtus* divina. En ellos, lo sagrado manifestaba toda su ambivalencia: ellos mismos o sus cuerpos cumplían milagros de curación o de castigo e inversamente aquél que atentaba contra ellos se veía inmediatamente castigado, milagrosamente. Lugares, tiempos, personas consagrados se veían también protegidos del sacrilegio por un derecho específico (el derecho canónico) que fijaba la extensión del derecho de asilo (30, 40 ó 60 pasos alrededor de la iglesia) o las penitencias que castigaban la blasfemia, la profanación de los lugares santos (especialmente en caso de efusión de sangre), la violencia contra los clérigos. En cuanto a estos últimos, ciertos signos distintivos recordaban su sacralidad y los privilegios que de ella emanaban (y de los cuales algunos laicos trataban de beneficiarse fraudulentamente): la tonsura, la ausencia de barba, la vestimenta, las prohibiciones corporales (prohibición de relaciones sexuales, prohibición de verter sangre). Ciertamente, la concentración del carácter sagrado suscitaba a su vez una angustia mucho más grande que los riesgos de profanación: profanación (en inglés: *desecration*) de la hostia, fantasmas de profanación de los lugares santos o de las especies consagradas por la sangre menstrual y la esperma (en Montaillou, una mujer que no cree en la Presencia real dice que no puede ver la hostia sin pensar en la *turpitudo* que sale del cuerpo de una mujer que da a luz) (M. Rubin, p. 343).

c) Existía también una jerarquía de lo (con)sagrado, dispuesta en círculos *concéntricos* de intensidad creciente: se la encuentra en los objetos (los *Libri carolini*, del siglo IX, establecen una jerarquía entre los vasos litúrgicos, las reliquias, la cruz y por fin la eucaristía), como en las personas (con la jerarquía de los clérigos, de las órdenes menores a las órdenes mayores, garantizando una participación cada vez más completa en los misterios del culto, hasta llegar al sacerdote y al obispo investidos por medio de la unción). Históricamente, esas jerarquías no permanecieron

inmutables. Fueron afirmadas de manera cada vez más consciente, explícita. En el siglo XII, se comenzaron a distinguir los siete *sacramenta* de la Iglesia (y los objetos consagrados que dependían de algunos de ellos: especies santas, santo crisma, etc.) de las simples *sacramentalia* (bendiciones, exorcismos, etc.) (A. Franz). En la transición de los siglos XII-XIII, el liturgista parisino Jean Beleth introdujo, a propósito de los cementerios, una distinción muy interesante entre tres tipos de lugares[1]: la simple sepultura es "lugar religioso" (*locus religiosus*), es decir, digno de respeto religioso; la consagración episcopal hace de los cementerios "lugares sagrados" (*loca sacra*), en el sentido que la Iglesia otorga a este adjetivo: es sagrado todo lo que ella misma ha *consagrado*; por fin, los lugares en los alrededores de los monasterios que se benefician de la inmunidad eclesiástica son "lugares santos" (*loca sancta*), este adjetivo se debe tomar en sentido jurídico y referido a un territorio más vasto que engloba el "núcleo" de mayor sacralidad. Durante el mismo período, el culto cada vez mayor de las imágenes (a menudo juzgadas milagrosas) permitió a éstas alcanzar el círculo de sacralidad del cual habían sido firmemente excluidas por los *Libri carolini*. En Occidente, las imágenes santas -mucho más recientes y muy diferentes desde todo punto de vista de los íconos bizantinos- no estaban ritualmente consagradas como las santas especies ni siquiera benditas (como las campanas) sino que lograban su legitimidad y su venerabilidad de una leyenda, de un primer milagro, a veces hasta de un sacrilegio. No eran en principio sino el signo visible -objeto de respeto pero no de adoración- de lo divino. Los teólogos no dejaron ninguna duda sobre este punto: "no veneramos la imagen del crucifijo o de toda otra cosa sino por la presencia sagrada que esos objetos contienen en sí mismos" (*neque **pro numine** collimus*)[2]. Pero la imagen en tres dimensiones o inclusive en dos dimensiones de la Virgen o de un santo (como la estatua relicario de Sainte Foy de Conques) o la *imago crucifixi*, no podían ser asimiladas a signos abstractos de lo divino, pues ellas proporcionaban a éste un rostro y un cuerpo (y por lo demás contenían a menudo una reliquia); de donde la ambigüedad de su

---

1 Jean Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols (Corp. Christ., Continuatio Mediaevalis, t. 41), 1976, pp. 5-6. Sobre los esfuerzos de sacralización del cementerio por la Iglesia entre los siglos XI y XIII ver la tesis de M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, París, EHESS, 1992 (bajo la dirección de J. Le Goff).

2 *Hermanus quondam Iudaeus. Opusculum de conversione sua*, ed. G. Niemeyer, Weimar, 1963 (Monumenta Germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4).

adoratio, término que hesitamos en traducir: puede equivaler tanto a "veneración" como a "adoración". Con la imagen, lo sagrado por consagración, delegado, efímero, tan importante en el cristianismo medieval, tendía pues hacia una condición sagrada "en sí" del objeto, *encarnando* lo divino entre los hombres. La imagen cristiana era, en ese sentido, una forma límite de lo sagrado cristiano.

Si la jerarquía de los círculos de sacralidad no era inmóvil, por tanto podía invertirse: es lo que muestra el tema, muy frecuente en la literatura penitencial y lo maravilloso cristiano, del penitente culpable de un pecado tan grande que ni el sacerdote, ni el obispo, ni siquiera el Papa osan absolverlo, solamente un pobre ermitaño, en lo profundo del bosque, puede por fin recibir su confesión. Así, la existencia de la institución (el poder y la riqueza) podía ser una traba para el ejercicio de lo sagrado del que ella había de encargarse: figura de inversión y de retorno a las fuentes, a ese "desierto" del bosque, el eremita poseía una reserva de lo sagrado más eficaz, en algunos casos, que la del sucesor de Pedro. Tales narraciones no eran extrañas al debate recurrente acerca de la dignidad de los clérigos, cuando los heréticos contestaban el derecho de los sacerdotes concubinarios o simoníacos para conceder los sacramentos. Se planteaba así todo el problema del origen de lo sagrado: ¿encontraba su fuente en la dignidad moral del sacerdote y en el ejercicio directo de la gracia de Dios, o bien -respuesta de la Iglesia- en la consagración sacerdotal, en la institución?

d) La "institución de lo sagrado" (la Iglesia) no podía pretender dominar todas las formas de lo sagrado en el cristianismo. Más allá de la figura del ermitaño, sería necesario conocer la dimensión de lo sagrado "salvaje", escapando aun más al control eclesiástico: lo sagrado, si queremos así llamarlo, del árbol de las hadas de Juana de Arco, emblemático de todo un folklore que los clérigos ya diabolizaron (es decir rechazaron al polo negativo de lo sagrado, también característico del cristianismo: cfr. A. Isambert, p. 251), ya asimilaron, convertido, reconsagrado a su manera (como en el caso de las fuentes atribuidas tardíamente al patronato de un santo local). Pero esta relación que introdujo en el campo de lo sagrado una diferenciación sociocultural, no tenía un sentido único: "la cultura popular" también supo apropiarse para sus propios fines de los objetos o de los lugares consagrados por la Iglesia, no tanto para "profanarlos" (como pretendían los clérigos reivindicando el monopolio exclusivo de lo sagrado) sino para investirlos de otra forma de lo sagrado: si creemos en las diversas versiones de una narración famosa (que los predicadores no dejaron de utilizar para reforzar la creencia en la Presencia real) algunos

campesinos conservaban en secreto la hostia en sus bocas para depositarla luego en una colmena o en un establo con la esperanza de aumentar su producción de miel o de leche.

Es necesario, por fin, otorgar el lugar que le corresponde a otra forma de lo sagrado, distinta y a veces en contradicción con lo sagrado eclesiástico: lo sagrado real. Esto nos lleva a dos interpretaciones que no son totalmente inconciliables: una, fraezerniana, invoca la tradición muy antigua y universal de la "realeza sagrada" que representaban todavía los *reges criniti* merovingios. La otra, más dinámica, subraya por el contrario la afirmación de una sacralidad real en una sutil rivalidad con la sacralidad eclesiástica. Las etapas son conocidas: desde el siglo VIII, aparición de lo sagrado y de la unción del rey franco de acuerdo al modelo de la unción davídica; el siglo XIII (institución regular del "milagro real", canonización de san Luis); fines de la Edad Media (definición, de acuerdo al modelo del derecho romano, del crimen de lesa majestad, sacralización del "cuerpo místico" del rey: cfr. E. Kantorowicz) hasta el absolutismo moderno (por ejemplo, la asimilación de los *levers et couchers* reales a los del sol...). La sacralidad del rey se propaga sobre los lugares en los que se encarna su poder (el palacio, la cámara) y su memoria (la necrópolis, por ejemplo, el Escorial) como sobre los oficiales que lo sirven.

La concepción de una historia lineal de la "desacralización" (avatar de la "descristianización) ¿se podría substituir también por la idea de diferentes formas de lo sagrado, más o menos rivales, compensando el progreso de una con el retroceso progresivo de la otra? Lo que vale en lo relativo a las relaciones entre la sacralidad eclesiástica y la sacralidad real vale también, ulteriormente, en lo relativo a las relaciones entre esta última y una sacralidad nacional. Podemos considerar en efecto el patriotismo o el nacionalismo como formas laicizadas de una sacralidad contemporánea. E. Kantorowicz ha analizado con propiedad esta mística de la patria, que cuenta sus mártires, "muertos por la patria", sus monumentos a los muertos y su Panteón, sus fiestas nacionales, sus himnos y sus banderas. Es fácil subrayar la insistencia de ese vocabulario religioso para designar una sacralidad que, a pesar de ser de una naturaleza diferente de las formas tradiciones de la sacralidad, continúa demostrando su eficacia.

4. El esquema de una evolución histórica que se reduce a un progresivo "desencanto del mundo" (M. Gauchet) es, evidentemente, demasiado simple. Por lo demás, la actualidad se nos muestra para convencernos que la "pérdida de lo sagrado", tanto a escala de las naciones como de los

individuos, no tiene nada de irreversible. Las explicaciones propuestas no pueden ser demasiado complejas. Si nos limitamos a la cristiandad medieval, me parece que dentro de la Iglesia medieval es en donde paradojalmente hay que buscar los factores decisivos de una *desacralización* de la cultura y de la sociedad. Heredera de la lengua y de una parte de la cultura antiguas, la Iglesia tenía, en efecto, desde sus orígenes, vocación a una crítica racional del mundo y de toda forma de pensamiento. La exégesis bíblica, con sus cuatro niveles de sentido, concurría a la desacralización del Libro sagrado. ¿Reflexionaban los clérigos en las escuelas del siglo XII sobre los sacramentos y la noción de milagro? Esto implicaba reducir (en la misma medida) las posibilidades de acción de lo sobrenatural y el poder de Dios sobre la tierra. Lo que vemos así precisarse a partir de los Padres de la Iglesia (cuando Agustín definió el sacramento como "signo de una cosa sagrada") y precipitarse en la época escolástica, es el reconocimiento de una esfera *limitada* de lo sagrado, la separación cada vez más neta entre sagrado y profano y el nacimiento de la *religión* en el sentido del siglo de las Luces, como conjunto de creencias y de prácticas que suscitaban la adhesión individual de los fieles. Dicho de otra manera, el "desencanto del mundo" no se redujo en absoluto a una invasión creciente de lo profano sobre lo sagrado. Esto surge por lo menos en la misma medida de una crítica interna de lo religioso en sí mismo, de una limitación de lo sagrado por la racionalidad propia de lo que el P. M.-D. Chenu llamó la "teología como ciencia".

Traducción Nilda Guglielmi

BIBLIOGRAFÍA

1) *TEORÍAS DE LO SAGRADO*

CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950.

ELIADE, M., *Le sacré et le profane* (1ª ed. 1957), trad. fr., París, Gallimard, 1917.

GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985 (Bibliothèque des Sciences Humaines).

ISAMBERT, F.-A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, París, Minuit, 1982.

OTTO, R., *Das Heilige. Uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Munich, C.H. Beck, 1917 (Trad. fr., *Le Sacré*, París, Payot, 1949).

2) *ETNOLOGÍA*

BASTIDE, R., *Le sacré sauvage*, París, Payot, 1975.
DOUGLAS, M., *De la souillure. Essai sur les notiones de pollution et de tabou* (1ª ed. 1967), trad. fr., París, Maspero, 1981.
VERDIER, Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, París, Gallimard, 1979 (Bibliothèque des Sciencies Humaines).

3) *ANTIGÜEDAD*

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2: *Pouvoir, droit, religion*, París, Minuit, 1969.
Les Ecrivains et le sacré. La vigne et le vin dans la littérature, Actes du XIIe Congrès (Bordeaux, 17-21 août 1988), Association Guillaume Budé, París, Les Belles lettres, 1989.
FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963 (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 146).
RUDHART, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVe siècle*, París, E. Droz, 1958.
SCHEID, J., *Religion et piété à Rome*, París, La Découverte, 1985.
SCHILLING, R., "*Sacrum et profanum*. Essai d'interprétation", *Latomus* 30, 1971, p. 953-969, reimpreso en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, 1979, pp. 54-70.
THOMAS, Y., "*Sanctio*. Les défénses de la loi", *L'écrit du temps*, 19 "Négations", París, Minuit, Automne 1988, pp. 61-84.
VERNANT, J.-P., *Religions, histoires, raisons*, París, Maspero, 1979.

4) *MONDES MEDIEVAUX*

BLOCH, M., *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Anglaterre* (1ª ed. 1924), París, Gallimard, 1983, con prefacio de J. Le Goff.
BOUD, A., art. "Sacré, sainteté", *Dictionnaire de la Bible*, pp. 1145-1148.
BRAUN, R., "*Sacré* et *profane* chez Tertullien", en H. ZEHNACKER (ed)., *Hommages à R. Schilling*, París, 1983.
BROWN, P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (1ª ed. 1982), trad. fr., París, Le Seuil, 1985.
CHENU, D.-M., *La Théologie au douzième siècle* (1ª ed. 1956), 3ª ed., París, J. Vrin, 1976.
DECOBERT, Ch., *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, París, Seuil, 1991.

DUPRONT, A., *Du sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages*, París, Gallimard, 1987 (Bibliothèque des Histoires).
FRANZ, A., *Die kirchlichen. Benediktionem im Mittelalter*, Fribourg, 1909, 2 vol.
KANTOROWICZ, E., *Mourir pour la patrie et autres textes*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
LUBAC, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques*, París, 1946.
MULLER, G.L., art. "*Le sacré*", *Dictionnaire de spiritualité* XIV, París, 1990, col. 37-45.
RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Art. "Sacramentaux" et "Sacramentum", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV, 1, col. 465 sq.
WARTELLE, A., "Sur le vocabulaire du sacré chez les Pères apologistes grecs", *Revue des études grecques* CII, 485-486, janv.-juin 1989, pp. 40-57.

ÁNGELES ARCABUCEROS: MILENIO, ANTICRISTO, JUDÍOS Y UTOPÍAS EN LA CULTURA BARROCA DE AMÉRICA DEL SUR

JOSÉ EMILIO BURUCÚA
(Fundación Tarea - Universidad de Buenos Aires)

I

"[...] el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos; avergüenza al hombre de su ignorancia y de su obediencia animales; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia".

Miguel Bakunin, *Dios y el Estado*[1]

El tema del milenio apocalíptico y de la espera de la edad nueva en América Latina ha sido ampliamente frecuentado desde los años '50, época en la cual Marcel Bataillon comenzó sus estudios acerca de los elementos proféticos y mesiánicos en la conquista de América[2]. Jacques Lafaye ha investigado el asunto en su bello libro *Quetzalcoatl y Guadalupe*, dedicado por entero al caso mexicano y también lo ha hecho en una serie de artículos reunidos en un libro publicado por el Fondo de Cultura en 1984[3]. Estas últimas contribuciones abarcan el área completa de Ibe-

---

[1] Citado en Ramón Alba, *Del Anticristo*, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 15.
[2] Para una exposición de los aportes de Bataillon en este campo, véase Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1988, *passim*.
[3] Véase el libro citado en la nota anterior y del mismo autor, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México, FCE, 1977.

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

roamérica y contienen información preciosa sobre los avatares del mesianismo en los Andes meridionales; una ventaja adicional de tales trabajos reside en la perspectiva de la *longue durée*, lo cual permite a Lafaye culminar su indagación en los movimientos políticos actuales que convirtieron el milenarismo tradicional en ideologías de progreso, derivación que nos conduce de lleno a la preocupación básica de nuestro trabajo.

Análisis del problema, circunscriptos al Perú y a la región andina, se encuentran en las grandes obras de etnohistoria a partir de los '70. Me refiero especialmente a las consideraciones de Wachtel sobre el *Taqui Ongo*, la aculturación y la utopía en Guamán Poma, desplegadas en la extraordinaria *La visión de los vencidos*[4]. Asimismo Pierre Duviols incursionó en la cuestión al referirse a las teorías en torno al origen hebraico de los indios americanos, en su libro dedicado a la destrucción de las religiones andinas[5]. Y Jan Szemiński estudió el horizonte milenarista que se descubre en Guamán Poma, que circundó la sublevación del segundo Tupac Amaru y que aún se descubre en la descripción de los tiempos futuros, realizada por un comunero de Huancaraylla en 1972[6]. Por último, nuestro tema es también la preocupación central del bello ensayo, reelaborado recientemente por López Baralt, acerca del mito de Inkarrí y de su persistencia moderna como hecho liminal[7].

El propósito de este artículo es, en primer lugar, resumir la secuencia de fenómenos quiliásticos que se deduce del *corpus* bibliográfico citado, para insertar en ella dos hechos tomados de la iconografía y no incluidos, hasta hoy, en este marco teórico: las series de ángeles arcabuceros del Alto Perú y de la Puna y el misterioso cuadro del *Anticristo* en la iglesia de Caquiaviri. En segundo término, se pretende volver a la obra de Lacunza, *La venida del Mesías en Gloria y Majestad*, agregada ya por Lafaye a esta constelación de problemas historiográficos[8], con el objeto de descubrir la irrupción de la modernidad en la formulación de sus contenidos y, sobre todo, en las circunstancias que rodearon su publicación y su difusión americana. Porque la historia de la lectura de ese texto en el

---

[4] Nathan Watchel, *La vision des vaincus. Les indiens au Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, París, Gallimard, 1971.

[5] Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, 1977, pp. 55-81. Véase del mismo autor, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

[6] Jan Szemiński, *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984, pp. 132-156.

[7] Mercedes López Baralt, *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*, La Paz, Hisbol, especialmente las pp. 40-53.

[8] J. Lafaye, *Mesías, cruzadas...*, pp. 27-44.

Plata y en el mundo andino revela las posibilidades de transformación intrínseca del pensamiento milenarista de la tradición en una modernidad militante y permite calibrar la intensidad con que ese proceso suele llevarse a cabo.

Aquella serie quiliástica, entonces, parece ser el producto de la interacción de dos corrientes milenaristas. La primera, indígena, tuvo su primera manifestación histórica probable en el *Taqui Ongo*, ese movimiento de raíces prehispánicas pero precipitado por el primer choque de las religiones andinas con el cristianismo en el epílogo de la Conquista[9]. Sin embargo, el artículo de Henrique Urbano, "Cristóbal de Molina, el cusqueño, negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy", publicado en el Nº 15 de la *Revista Andina* (Cuzco), así como la ponencia de Gabriela Ramos en el 3er coloquio internacional, celebrado por el Centro Las Casas en julio de 1991 en la ciudad de Cochabamba, obligan a relativizar la adscripción del *Taqui Ongo* a un milenarismo de cepa indígena. Parecería, en efecto, que se trata de una interpretación, de una "lectura" que hicieron algunos clérigos, o bien especiosa para ensalzar al "extirpador" Cristóbal de Albornoz, o bien quizás destinada a encuadrar un fenómeno, cuyo significado se les escapaba, en categorías habituales de pensamiento y de praxis. En tal caso, sería necesario poner entre paréntesis cualquier calificación de "milenarista", referida a movimientos sociales andinos, aún en el caso del tupamarismo y sus parientes. No obstante, creo que, aceptando la validez del nuevo horizonte abierto por Ramos y Urbano, es posible pensar que aquella "lectura" milenarista -convertida en una práctica de control real de las creencias andinas por medio, entre otros recursos, de las visitas y ceremonias de "extirpación de idolatrías"- hubo de ejercer una presión tal sobre los sistemas mentales indígenas como para engendrar finalmente, dentro de ellos, una constelación de ideas milenaristas que bien podemos llamar "indígenas" a partir, por ejemplo, de Guamán Poma[10].

Las preocupaciones de Guamán alrededor de la restauración de un tiempo cuyo primer ciclo había sido la era de los hombres víbora, los de la voz que resonaba como un tiro de "arcabús" y que había progresado hasta la época de la monarquía incaica para ser abrupta y violentamente

---

[9] Nathan Watchel, *op. cit., passim.*

[10] Un proceso de presión interpretativa y acoso ideológico semejante ha sido dilucidado por Carlo Ginzburg para un caso europeo, el de los *benandanti* del Friul, quienes de buenos chamanes que luchaban "en espíritu" por el bien de las cosechas pasaron a verse a sí mismos como brujos aliados de Satán, en menos de ochenta años de hostigamiento inquisitorial (C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín, Einaudi, 1966).

interrumpido por el trauma de la Conquista, se inscriben en el universo de las culturas indígenas oponiendo su descripción de la historia del Tahuantinsuyu al relato, fundado en un providencialismo claramente cristiano, del Inca Garcilaso[11]. Szemiñski señaló el papel, algo elíptico pero poderoso, que tuvo en la utopía tupamarista la relación entre la víbora y el revivir de un poder indígena en los Andes: Amaru es el dios serpiente, antepasado de los incas y *catari*, el patronímico de la familia insurrecta en el Alto Perú, significa "víbora" en quechua, aunque es un vocablo difundido en las regiones donde se habla el aymará[12].

La segunda corriente a la que nos referíamos, de cuño europeo, se manifestó en el Perú ya en la segunda mitad del siglo XVI, en el episodio de fray Francisco de la Cruz estudiado por Bataillon[13]. Se trata de una variante americana de las expectativas apocalípticas que resurgieron en todo el campo de la cultura europea de la época barroca, desde los entusiasmos de puritanos y radicales en el *New Model Army* durante la revolución inglesa[14] hasta el nuevo mesianismo hebraico de los sabbatianos en las comunidades judías del Medio Oriente y Europa[15]. Y si bien las excentricidades de los Caballeros del Apocalipsis en la Roma de fines del Seiscientos desembocaron en la reclusión de su mentor, Gabrino de Brescia, como demente en un manicomio, sin provocar las usuales exasperaciones inquisitoriales y políticas, el tema del Anticristo no dejó de ser un tópico seriamente tratado por la teología católica. Los *Trece Libros del Anticristo*, obra latina de Tomás Maluenda, fueron publicados por primera vez en Roma en 1611 y reeditados con ampliaciones en 1647; el dominico expuso allí los caracteres de las postrimerías que él consideraba inminentes, pues el descubrimiento de América había cumplido con un requisito fundamental para la llegada del fin del mundo, esto es, la predicación y propalación universales del evangelio cristiano[16]. En 1647, Lucas Fer-

---

11 Con algunos matices diferenciales en cuanto a la intensidad del proceso de aculturación presente en el texto de Guamán Poma, Watchel y Szemiñski (*op. cit.*, pp. 97-132) coinciden en la adscripción de la *Corónica* a un horizonte mental americano, vínculo que han reforzado los sutiles análisis de Rolena Adorno sobre la representación del espacio en los dibujos de Guamán (*Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial*, en Duviols, Adorno, López Baralt, *Sobre Waman Puma de Ayala*, La Paz, Hisbol, 1987, pp. 43-92).

12 Jan Szemiñsky, *op. cit.*, p. 189.

13 J. Lafaye, *op. cit.*, p. 29.

14 Christopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

15 Gershom Scholem, "La metamorfosis del mesianismo herético de los sabbatianos en nihilismo religioso durante el siglo XVII", en Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 293-302.

16 Ramón Alba, *op. cit.*, pp. 215-237.

nández de Ayala retomó las ideas de Maluenda en su *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Anticristo*, publicada en lengua castellana[17]. La obra de Maluenda fue citada y criticada por el chileno Lacunza, de quien pronto hablaremos, mientras que el libro de Fernández de Ayala podría haber sido la fuente de las inscripciones en el cuadro de Caquiaviri al cual hemos aludido y del que enseguida nos ocuparemos[18].

En julio de 1991, di por fin con un ejemplar de esta obra en un reservorio sudamericano. Se trata de la primerísima edición del *De Antichristo*, fechada en 1604 (Romae, apud Carolum Vuillettum), que contiene sólo once libros y se encuentra en la biblioteca del convento franciscano de La Recoleta en Sucre. El hallazgo me confirma la idea de la presencia de una fuerte y sistemática componente milenarista cristiana, en la región andina. Llama la atención la importancia del debate sobre América entre los argumentos básicos de Maluenda. El dominico entiende que el signo primero de la próxima llegada del Anticristo es la predicación universal del Evangelio, señal que él considera cumplida sólo en su tiempo, después de la conquista del Nuevo Mundo por los castellanos. Maluenda rechaza un posible conocimiento de América previo al viaje de Colón; las alusiones de Séneca y otros autores antiguos a la "última Thule" le parecen vagas y cualquier análisis lingüístico que pretenda identificar el *Ophir* bíblico con el *Pirú* queda anulado a partir del examen de las mercancías que, según se decía, eran enviadas a Salomón desde *Ophir*: ébano, piedras preciosas, colmillos de elefante, monos y pavos reales. Ophir debía ser entonces alguna región remota de la India, de Trapobana (Ceilán) o de la tierra de las Especias.

Hemos llegado, por fin, al primer objeto de nuestro ensayo, que consiste en una reinterpretación iconográfica de los espléndidos conjuntos de arcángeles arcabuceros que se encuentran en las iglesias de Calamarca (Bolivia) y Challapampa (Perú) y de Uquía y Casabindo, en la Puna argentina[19]. Se trata de grupos de diez ángeles en Calamarca, siete en

---

[17] *Ibid.*, pp. 253-263.

[18] Es una "coincidencia significativa" el hecho de que, en estos mismos días de 1991, Ana María Lorandi dirija un seminario de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires sobre los aspectos milenaristas en la historia de Pedro Bohórquez, el "falso inca" de los valles calchaquíes, que vivió y actuó a mediados del siglo XVII. No parece casual la convergencia en la reflexión sobre esta temática cuando nuestro fin de siglo debate si estamos asistiendo o no a otras postrimerías, las del programa de la modernidad.

[19] Véase José de Mesa y Teresa Gisbert, *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1977, pp. 102-105; *Los ángeles de Calamarca*, La Paz, Compañía Boliviana de Seguros S.A., 1983; Héctor Schenone, "Pintura", en Academia Nacional de Bellas Artes, *Historia general del Arte en la Argentina*, Buenos Aires, 1983, vol. II, pp. 11-91; Museo Nacional de Bellas Artes y Fundación Tarea, *Salvando alas y halos-Pintura colonial restaurada*, Buenos Aires, 1989.

Challapampa, nueve en Uquía y ocho en Casabindo, que se muestran vestidos con levitas, encajes, cintas, sombreros y calzas de ceremonia, empuñan sus armas de fuego, enarbolan sus estandartes y tocan el tambor, como si formasen una milicia celestial[20]. Mesa y Gisbert fueron los primeros en llamar la atención sobre la originalidad icónica de estas cohortes para las que nunca se han encontrado los posibles modelos europeos[21]. La asociación de arcabuces, trajes de fiesta y nombres hebraicos que distingue a los seres alados del Altiplano es, hasta hoy, una fórmula inédita, aunque algunos de sus elementos, como las posturas de los ángeles que cargan o apuntan las armas, puedan sí proceder de un manual europeo de instrucción militar, el *Ejercicio de armas*, obra de Jacob de Gheyn publicada y traducida varias veces a lo largo del siglo XVII[22]. Julia Herzberg considera que los arcabuceros recibieron culto como protectores del lugar, de la comunidad cuya iglesia los albergaba, explicación que otorga excesiva amplitud a la costumbre de asignar a cada ángel en particular la salvaguarda de toda una nación o pueblo de la tierra y así parece desproporcionado llamar guardianes de un lugar pequeño, como lo eran las poblaciones de Calamarca o Casabindo, a todo un ejército de santos[23]. Por su parte, Luis Enrique Tord postula una suerte de sincretismo entre las creencias astrales indígenas y la angelología judeo-cristiana[24], en tanto que Mesa y Gisbert despliegan la misma tesis y creen que los nombres hebreos fueron tomados del *Libro de Enoch*, lo cual es tal vez una afirmación algo aventurada, dado que ese libro, mencionado en las Escrituras canónicas y aludido en la literatura cabalística del Renacimiento, fue realmente descubierto a fines del siglo XVIII en una versión ahmárica y publicado sólo en 1821[25], mientras que nuestros ángeles debieron de ser pintados entre 1680 y 1740 aproximadamente[26]. En 1992, Paul Vandenbroeck ha reiterado y complicado las hipótesis

---

20 Recientemente la Fundación Tarea llevó a cabo la restauración de los conjuntos de Uquía y Casabindo, lo cual ha permitido apreciar la excepcional calidad de ejecución de esos ángeles.
21 Véase nota 18 y además Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980 y Luis Enrique Tord, Teresa Gisbert, Julia Herzberg, Bárbara Duncan y Pedro Querejazu, *Gloria in excelsis. The Virgin and the angels in Viceregal Painting of Perú and Bolivia*, Exhibition of the Center for South-American Relations, Nueva York, 1985-1986.
22 Julia Herzberg, *Angels with Guns. Image & Interpretation*, en L.E. Tord *et al.*, *op. cit.*
23 Véase J. Herzberg, *op. cit.*
24 Luis Enrique Tord, "Angeles del Perú: una indagación iconográfica", en AA.VV., *Pintura en el Virreinato del Perú*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1989, pp. 198-210.
25 *El Libro de Enoch*, Barcelona, Siete y medio, 1980, prefacio.
26 Mesa y Gisbert han reconocido la improbabilidad de aquella influencia, debido al descubrimiento tardío del legendario libro a fines del siglo XVIII, en su obra *La tradición bíblica en el arte virreinal*, La Paz-Cochabamba, 1986, p. 26.

basadas en un posible sincretismo religioso, al mismo tiempo que ha insistido en las improbables aproximaciones al *Libro de Enoch*[27]. Es verdad que, en los juicios inquisitoriales celebrados contra criptojudíos en la América colonial, solían figurar los nombres de Elías y Enoch en las declaraciones de muchos acusados[28]. Pero este hecho resulta más bien una prueba de la circulación de relatos sobre la venida del Anticristo quien, según la leyenda, ordenaría martirizar a aquellos profetas, descendidos en cuerpo y alma del cielo, para denunciar al agente del diablo.

A fines de 1992, un libro inesperado y muy erudito, obra del historiador peruano Ramón Mujica Pinilla, ha insertado la iconografía de los ángeles militares de los Andes en un complejo cultural donde confluyen la antropología mágico-mística del humanismo renacentista y barroco, la teoría política del sistema monárquico de los Austria, el proyecto misionero universal de la Compañía de Jesús y las mitologías andinas, preincaicas e incaica, en las que los guerreros alados tuvieron siempre un papel central[29]. Mujica Pinilla trae nuevamente al ruedo el *Libro de Enoch*, pero lo hace poniendo de relieve las múltiples incongruencias que se presentan a quien pretende derivar la onomástica angélica de los Andes de las listas de ángeles y sobre todo de "ángeles caídos", que en aquel texto se encuentran[30]. Nuestro autor da a entender que el P. Antonio Ducca, uno de los principales difusores del culto de los siete arcángeles en la Roma del siglo XVI, habría obtenido noticias directas del famoso *Libro de Enoch* gracias a la intermediación del abad etíope Tefsa Syon, quien se encontraba en la corte pontificia en tiempos de Pablo III[31]. Quizás así haya ocurrido pero, de todas maneras y a pesar de las reiteradas alusiones (más que citas explícitas) a ese meneado texto que hicieron los eruditos en la Escritura y en la Cábala cristiana hasta el siglo XVII, parecería que con nuestro *Libro de Enoch* pudo haber ocurrido un fenómeno semejante al del fantasmal *De tribus impostoribus*, un tratado del que Guillaume Postel habló por primera vez como de un libro realmente existente en 1543 y que nunca cesó de ser mencionado a partir de entonces, sin que apareciese un ejemplar concreto hasta bien entrado el siglo

---

[27] Paul Vandenbroeck, "From the God with serpent staff to the heavenly artillery", en *America. Bride of the Sun. 500 years Latin American and the Low Countries*, Amberes, Museo Real de Bellas Artes, 1992, pp. 156-169.
[28] Boleslao Lewin, *Los criptojudíos. Un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Milá, 1987.
[29] Ramón Mujica Pinilla, *Angeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima-México-Madrid, FCE-Instituto de Estudios Tradicionales, 1992.
[30] *Ibid.*, pp. XX-XXII.
[31] *Ibid.*, p. 27.

XVIII[32]. Claro que el *De tribus impostoribus* no sería finalmente sino una invención dieciochesca y, por lo tanto, como lo sugeriría su propio nombre, una paradojal impostura, en tanto que las versiones del *Libro de Enoch* que conocemos a partir del descubrimiento del texto ahmárico han sido producto de una escritura real, hecha en los ambientes del judaísmo en los tiempos de Jesús. Ahora bien, la obra de Mujica Pinilla va mucho más allá de esta cuestión y prefiere derivar la interpretación iconográfica de los arcabuceros de un texto casi desconocido, con el que yo mismo he trabajado estos últimos años sin animarme aún a publicar resultados. Se trata de la *Feliz Memoria de los siete Príncipes de los asistentes al Trono de Dios*, escrita por el jesuita murciano Andrés Serrano, publicada en México en 1699 y reeditada, con algunos cambios y adiciones, en Bruselas en 1707 bajo el nuevo título de *Los siete Príncipes de los ángeles, validos del Rey del Cielo*. La hermenéutica de Mujica Pinilla es sencillamente magistral; no obstante, creo posible realizar nuevas aproximaciones entre ese texto y los ciclos de ángeles militares en el Altiplano, asunto que dejo para la segunda parte del presente trabajo.

Siguiendo el hilo de nuestra propia argumentación, hay dos puntos que conservan su carácter enigmático incluso después de las consideraciones de Mujica Pinilla: el número -siempre superior a siete- y las variantes de los nombres de los arcabuceros, que se acercan y se apartan de los siete propuestos por el jesuita Serrano. ¿Cómo explicaremos la insistencia en una onomástica angélica tan profusa y mutable, cuando el concilio de Letrán, en 745, había aceptado como nombres seguros de ángeles justos tan sólo los de Miguel, Rafael y Gabriel[33]? En el siglo XVII, Martín del Río y Eusebio Nieremberg recalcaron las restricciones lateranenses en las *Disquisitiones Magicae* y en las *Obras filosóficas, ethicas, políticas y físicas*[34], escritos que tuvieron una amplia difusión en América -hemos encontrado un ejemplar del Del Río, que perteneció a la biblioteca de los dominicos en Chuquisaca y que hoy se encuentra en la Biblioteca Nacional de Bolivia en Sucre. Editado en Valladolid, quizás en 1608 según los datos del privilegio, el libro cita en sus páginas 28 y 29 el episodio del año 745 y subraya además que, aunque Uriel no puede ser numerado entre los demonios, tampoco es conveniente invocar su nom-

---

32 Véase *Traité des trois imposteurs*, ed. de 1777, reeditada por P. Retat, Saint-Etienne, 1973. También, David Wootton, "Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period", *Journal of Modern History*, Nº 60, dic. 1988, pp. 695-730.

33 Charles J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, París, Letouzey et Ané, 1901, t. III, 2, p. 879.

34 Sevilla, Lucas Martin de Hermosilla, 1686, f. 217. El ejemplar consultado en la Biblioteca Nacional, en Buenos Aires, perteneció al colegio de los jesuitas de esta misma ciudad.

bre. La biblioteca de los franciscanos en Tarija posee otro ejemplar de la obra de Del Río, bajo el nombre *De arte magica*, publicado en Lyon en 1607[35]. Todavía en el siglo XVIII, el *Gran Diccionario Histórico o Miscellanea Curiosa de la Historia Sagrada y Profana* volvía, en la voz "Angel", a que el único culto verdaderamente cristiano podía tributarse a Miguel, Gabriel y Rafael, por cuanto Uriel era, como mínimo, "equívoco". La librería de La Recoleta en Sucre conserva un ejemplar completo con sus ocho tomos, en español y editado en París en 1758.

Si el nombre de Uriel podía resultar sospechoso, cuanto más los de Osiel, Eliel, Salamiel, Yeriel, Letiel, Adriel, de los cuadros de nuestros arcabuceros. Estas designaciones presentan, por cierto, una filiación muy fuerte con las de las decurias angélicas de la Cábala y con las de los 72 genios celestiales que los mismos cabalistas dedujeron de las letras de los versículos 19 a 21 en el capítulo XIV del *Exodo*[36]. Ahora bien, ¿qué fuente cristiana, de ortodoxia garantizada, que contuviese datos muy completos sobre la Cábala, pudo circular en América en la época que nos interesa? Sospecho que quizás la obra del P. Athanasius Kircher, el exótico y sabio jesuita que escribió *De omni re scibili*, fue el vehículo de la tradición judeo-cabalística en América y en el Perú; en su libro *Oedipus Aegyptiacus* figuraban los nombres de los 72 genios, formando parte de un sistema religioso y teológico universal del que el cristianismo era la revelación última y más perfecta[37].

Volvamos a nuestro resumen serial de la corriente milenarista autóctona y al símbolo de la víbora: ¿no sería posible, acaso, que los arcángeles arcabuceros formasen la "expedición del señor San Miguel", la que, al decir de los teólogos, combatiría al dragón inmediatamente antes del milenio, o que ellos representasen las figuras llamadas a conjurar las fuerzas oscuras de un milenio tanto europeo cuanto americano el cual, ya a fines del siglo XVII, se aparecía básica y definitivamente cristiano? Estaríamos entonces ante un caso de confluencia asombrosa de elementos cristianos ortodoxos (postridentinos), indígenas y criptojudíos, en los cuales perduraban vivas tres tradiciones milenaristas, pero de cuya resolución estética se desprendía la paradójica modernidad de una corte celeste que reproduce las formas del poder y del protocolo versallesco, usuales en todas las monarquías absolutas de la época barroca.

Examinemos, en este punto, el cuadro del *Anticristo* en la iglesia de Caquiaviri. Mesa y Gisbert han estudiado el *corpus* de esta iglesia, cinco

---

[35] Debo esta última referencia al profesor Eric Langer.

[36] J.-M. Rivière, *Amulettes, talismanes et pantocles*, París, Payot, 1950, pp. 287-293.

[37] Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, Madrid, Siruela, 1986, tomo II, p. 42.

telas dedicadas a las postrimerías y pintadas por un artista anónimo en 1739[38]. Nuestro lienzo narra las vicisitudes del reino del Anticristo: sus milagros, la adoración de la cual es objeto por parte de todos los reyes y poderosos de la tierra, la persecución de los fieles cristianos, la venida de Elías y Enoch, el martirio de estos santos y su resurrección, que precede al intento del Anticristo por subir a los cielos y a su definitiva derrota a manos de San Miguel. Se repite así una historia del porvenir que, en el siglo XVII, Maluenda y Fernández de Ayala reinterpretaron a la luz de la conquista de América. Pero el pintor de Caquiaviri no ha representado indios entre los fieles cristianos ni entre los seguidores del Anticristo: únicamente monarcas europeos y sobre todo asiáticos, reconocibles por sus tocados extraños y sus turbantes, componen la corte del vicario del demonio. Los Mesa han subrayado la singularidad absoluta de esta iconografía en todo el panorama de la pintura virreinal andina. La relación con el horizonte milenarista al cual hemos circunscripto también las series de arcángeles arcabuceros nos permite considerar el cuadro de Caquiaviri como un nuevo eslabón en el proceso de pervivencia y transformación del milenarismo en Sudamérica. Ese lienzo prueba que el problema de las postrimerías -infierno, cielo, Juicio Final- no se limitaba al plano de una escatología remota en el futuro, sino que entrañaba la espera de acontecimientos apocalípticos cercanos, que inaugurarían una edad nueva en los Andes meridionales. El que esta época se instalara en el más allá celeste o aquí en la tierra parecía una cuestión abierta a la que la rebelión tupamarista y la obra del P. Lacunza darían una respuesta positiva en el sentido de la inmediatez terrenal.

Manuel de Lacunza y Díaz nació en Santiago de Chile en 1731. Ingresó a la Compañía de Jesús y permaneció en su país hasta la expulsión de la Sociedad en 1767. Vivió luego desterrado en Imola y allí escribió su obra célebre sobre *La Venida del Mesías en gloria y majestad*, terminada aparentemente en 1790. Sus relaciones con la judería italiana ilustrada hubieron de ser muy cordiales, como indica el seudónimo de Juan Josafat Ben Ezra que él utilizó para firmar su tratado y que lo vinculaba también a la luminosa historia intelectual del judaísmo español del Medioevo. Los israelitas de Venecia quisieron publicar su libro, pero el jesuita dudó en aceptar y así ocurrió que muriera repentinamente en 1801 sin haber enviado sus manuscritos a la imprenta; a pesar de ello y según veremos, la obra de Lacunza ya había circulado profusamente en Europa

---

38 Véase Mesa y Gisbert, *Holguín...*, pp. 96-99. Una buena reproducción del cuadro que aquí analizamos se encuentra en Academia Nacional de Bellas Artes, *El santuario de Copacabana. De La Paz a Tiahuanaco*, Documentos de arte colonial sudamericano, Buenos Aires, 1950, lám. 104.

y América, en castellano o traducida al latín (el abate Grégoire poseía una copia manuscrita de esa versión latina)[39].

La Venida es, en sí misma, el producto de un audaz entrecruzamiento de la escatología tradicional, la hermenéutica bíblica de la patrística, la ciencia y la racionalidad modernas. Las ideas más originales y resistidas de la obra se refieren, sin duda, al rechazo del Anticristo entendido como una persona concreta, a su redefinición como un "cuerpo moral"[40], a la demostración de un milenio futuro realmente aposentado en la tierra y donde aún prevalezcan la finitud y el tiempo[41], a la restauración de la Jerusalén terrena y de la liturgia del Antiguo Testamento (aspecto el último en el cual Lacunza reconoció su deuda con el jesuita portugués Antonio Vieira)[42]. Pero salvo el asunto del reino mundano de Cristo, en esta oportunidad nos interesan más otras cuestiones, desarrolladas sobre todo en la tercera parte del libro, que son fruto de una amalgama inédita de tópicas y formas antiguas con ideas de lo que podríamos llamar una configuración eidética de la modernidad avanzada del siglo XVIII.

A lo largo de toda *La Venida*, nuestro autor recalca que su lectura de los textos revelados pretende mantenerse siempre "racional, bien fundada, clara, sin artificios de puro ingenio"[43]. Antes que la interpretación alegórica, ha de tenerse por superior la interpretación literal, que es siempre inmediata y transparente al raciocinio[44]; por otro lado, basta que un pasaje de las Escrituras admita ese abordaje (lo cual ocurre necesariamente no una sino muchas veces), para que la verdad de la literalidad no pueda serle negada a ninguno. De manera que es recomendable evitar la alegoresis, sobre todo si se tiene en cuenta que ella permite una manipulación del texto sacro, su adecuación violenta a ciertas circunstancias históricas que se desea ensalzar con fines prácticos, políti-

---

[39] Para más detalles sobre la vida de P. Lacunza, véase Miguel Rafael Urzúa, *Las doctrinas de P. Manuel Lacunza contenidas en su obra "La Venida del Mesías en gloria y majestad"*, Santiago de Chile, Universo, 1917; Alfred-Félix Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801) de la Société de Jésus auteur de "La Venue du Messie en gloire et majesté"*, Collonges-sous-Salève, Haute-Savoie, FIDES, 1941, p. 37.

[40] [Manuel Lacunza], *La Venida del Mesías en gloria y majestad. Observaciones de Juan Josafat Ben-Ezra, hebreo cristiano: dirigidas al sacerdote cristófilo*, Londres, Carlos Wood, 1816, tomo II, Fenómeno IV, pp. 15-168.

[41] Para los temas expuestos en la tercera parte, usaremos la edición reciente y muy manuable de *La Venida*, preparada por Adolfo Nordenflicht para la Editora Nacional de Madrid, 1978, pp. 83-157. En adelante citaremos: Lacunza, *Tercera parte*, p.

[42] Lacunza, *Tercera parte*, pp. 276-281. Sobre Vieira, véase J. Lafaye, *Mesías*... pp. 31-32 y 158-159.

[43] Lacunza, *Tercera parte*, p. 106.

[44] *Ibid.*, pp. 256 y 378.

meros y no auténticamente religiosos[45]. Tal el caso de la identificación que suele hacerse -dice Lacunza- entre los "nuevos cielos" y la "nueva tierra", anunciados en la segunda epístola de San Pedro y la Iglesia real organizada sobre el pontificado, siendo que el juicio sano y el sentido común indican que jamás y menos que nunca en el presente de Lacunza, tuvo la Iglesia histórica la perfección moral de la edad nueva profetizada por el Apóstol[46]. La necesidad de una legitimación de lo acontecido estaría por detrás del empecinamiento de los comentarios oficiales de la literatura profética por negar una hermenéutica literal del milenio como un futuro real, que habrá de acontecer en el mundo antes del Juicio y del ingreso en la eternidad. He aquí una situación ambigua y paradojal: la profecía se interpreta en el sentido de un reino de la justicia en la tierra, al modo de los milenaristas tradicionales, fray Dolcino, los taboritas, los anabaptistas de Münster[47]; pero esa conclusión no surge de una exasperación emocional de lo leído, sino de un regreso metódico al examen razonado y al análisis literal de los textos. Y, más importante todavía, la espera se asienta ahora en una experiencia histórica a la que la verdadera faz de la conquista de América proporciona su materia y su significado.

"El que edificare una casa, vivirá en ella: el que plantare un árbol ó una viña, gozará de sus frutos: no sucederá entonces lo que tantas veces ha sucedido en los siglos anteriores; esto es, que quien no ha edificado una casa, ni plantado una viña, se haga dueño y poseedor de ella, ó por prepotencia ó por derecho que llaman de conquista"[48].

Estos corolarios, a los que no cuesta demasiado derivar hacia una situación revolucionaria, son más bien consecuencias implícitas de la argumentación del jesuita, resultado de una lectura entre líneas de lo efectivamente escrito. Sin embargo, hay un campo explícito en el cual tradición escatológica y modernidad hermenéutica se conjugan hasta un punto no registrado antes y tal vez reeditado sólo en los extremismos del siglo XX (en esto seguiríamos las huellas de J. Lafaye)[49]. El lugar de la coincidencia es la interpretación científica de los libros proféticos de la Biblia a partir de la nueva astronomía. El comienzo de la alianza entre la crítica bíblica y la ciencia física tiene visos fantásticos: el diluvio, en el

---

[45] *Ibid.*, pp. 104-105.
[46] *Ibid.*, pp. 124-128.
[47] Véase Jacques Le Goff (comp.), *op. cit.*, *passim*.
[48] Lacunza, *Tercera parte*, pp. 130-131.
[49] J. Lafaye, *op. cit.*, pp. 198-207.

pasado y la destrucción de parte de la tierra por el fuego, en el futuro, se explican, el primero, por la inclinación brusca del eje de la tierra respecto del plano de la eclíptica y la segunda, por el próximo enderezamiento de ese mismo eje. Una idea algo extravagante, en este sentido, resulta la afirmación de que el alternarse de las estaciones en el largo tiempo del eje inclinado sería la causa de las enfermedades del hombre y el temor a los males físicos, la razón de sus males morales[50].

Casi al terminar el libro, Lacunza se vuelca decididamente del lado de la astronomía moderna, escribe sobre el "universo mundo" (la expresión encierra un eco bruniano) después del Juicio Final y deduce que entonces, en cualquier parte de esa infinitud, podrá apreciarse la perfección del Creador, aunque el espectáculo será especialmente maravilloso en la tierra, lugar de la encarnación divina[51]. La cosmografía de Lacunza va más allá de Copérnico, pues reproduce el entusiasmo de Bruno y de Fontenelle por la proliferación innumerable de mundos, posiblemente habitados por otras humanidades[52]. Nuestro autor reitera el itinerario de los razonamientos de Copérnico y de Galileo: la tierra está en los cielos[53]; el heliocentrismo no es una hipótesis matemática, sino una descripción verdadera de la realidad física[54]; las Escrituras se acomodaron siempre, al referirse al mundo, a las ideas corrientes de la época en que fueron redactadas:

"[...] es ciertísimo y bien digno de nuestra consideración, que en cosas puramente físicas que no pertenecen á la religión, ni al dogma, ni á la moral, todos los escritores sagrados hablaron siempre como habla el pueblo, y este hablaba como se hablaba en otras naciones: ni el Espíritu santo enseñó jamás alguna verdad de pura física á ninguno de sus Profetas"[55].

Lacunza reproduce el combate epistemológico de la revolución científica moderna. Tan sólo en las últimas páginas esboza un reparo a los excesos del racionalismo y reprocha los extremos, que él llama "quiméricos", de la Ilustración:

---

[50] Lacunza, *Tercera parte*, pp. 117-120 y 133-138. Para una exposición sistemática de la historia de la interpretación de las catástrofes, véase el bello libro de Horacio Capel, *La física sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII-XVIII*, Barcelona, Serbal, 1985.
[51] Lacunza, *Tercera parte*, pp. 372-397.
[52] *Ibid.*, pp. 402-408.
[53] *Ibid.*, p. 380.
[54] *Ibid.*, p. 378.
[55] *Ibid.*, p. 392.

"[...] Estos sabios infelices, por los que viene el escándalo, y á quienes importará no haber nacido: después de renunciar á Cristo, y con él a toda justicia y á toda esperanza, se prometen [...] que sus almas libres y espedítas después de su muerte andarán eternamente de globo en globo, adquiriendo siempre nuevos conocimientos en la ciencia filosófica hasta perfeccionarse en ella"[56].

La Venida forma parte de la literatura escatológica pero, mucho más que un eco de las utopías terrenas, hay en ella un desborde de la misma fantasía científica que ha hecho modernos a los viajes de Cyrano, a Micromegas y a los aventureros de Julio Verne.

La acogida del libro de Lacunza en América implicó un ahondamiento en las vertientes políticas implícitas de su modernidad. Un par de documentos, exhumados por Abel Cháneton en el Archivo de Indias[57], atestiguan que, en 1787, había llegado a Buenos Aires una síntesis manuscrita de las tesis principales que el jesuita desarrollaba por esos años en Imola. El extracto, que se conserva completo, contenía una idea singular que no he encontrado en el texto publicado de *La Venida*; el autor, anónimo todavía, se preguntaba si acaso el Mesías no podía ya encontrarse entre los hombres y éstos ser incapaces, tanto como la primera vez, de reconocer su segunda venida, lo cual introducía una nota de espera angustiosa, dubitativa, casi desgarradora, más tarde diluida en el libro.

"[...] ¿Y que JesuChristo habite ya mui despacio con los hombres en el mundo, sin que los hombres de el Mundo se hayan apercivido de su venida? Seria mucho, que con tal disposicion de corazon, y en tales circunstancias tubiessen los Christianos por mentecatos, y aun por hereges a los anunciadores de la tal venida? [...] En una palabra, seria mui de estrañar, que nosotros los Christianos fuesemos para con J.C. tan malos, o ¿peores en su segunda venida, que lo fueron los Judios en la primera?"[58].

El manuscrito llegó a manos del erudito cordobés Dalmacio Vélez (padre del que sería, años después, redactor del Código Civil argentino), quien, de paso por Buenos Aires, escribió una refutación muy crítica de la nueva escatología, la cual fue conocida por el virrey y por la Inquisición en Buenos Aires sin que el asunto pasara a mayores. A propósito de

---

[56] *Ibid.*, p. 412.
[57] Abel Cháneton, *En torno a un "papel anónimo" del siglo XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Nº XL, 1928.
[58] A. Cháneton, *op. cit.*, pp. V-VI.

aquella duda inquietante sobre una presencia posible del Mesías en el aquí y ahora, Vélez rechazaba los "desatinos" que "se apura la paciencia al oyr[los]"[59].

En los años de la Revolución de la Independencia, Buenos Aires volvió a tomar contacto con la obra de Lacunza. El periódico *La Gazeta* registró, el 11 de junio de 1814, el ingreso en la Biblioteca Pública porteña de dos tomos de *La Venida* por Juan Josafat Ben Ezra[60]. Se trataba de la primerísima edición de la obra, sin fecha de impresión, realizada en Cádiz probablemente entre 1811 y 1813[61]. En su prólogo, se afirma que una copia, "todavía informe", incompleta, con añadidos y quitas, "ha volado hasta la otra parte del Océano, en donde dicen ha causado no pequeño alboroto". ¿Será el manuscrito de 1787?

"[...] el mismo que la hizo volar: el qual aunque lleno de bonísimas intenciones, no podia menos (segun su natural caracter bien conocido de cuantos le conocen) que cometer en esto algunas faltas bien considerables"[62].

El ejemplar gaditano está aún en la Biblioteca Nacional en Buenos Aires, encuadernado en un solo volumen y lleva, en las portadas de ambos tomos, una misma inscripción de puño y letra de Bartolomé Muñoz, el donante:

"Ala Biblioteca pca. del estado de las Provs. unidas del Rio de la Plata".

Al parecer, los lectores porteños disponían ya de manuscritos de *La Venida* mucho más completos que aquella síntesis de 1787 y enseguida se lanzaron a hacer comparaciones entre los distintos textos pues, el 7 de mayo de 1816, el semanario *La Prensa Argentina* publicó la noticia siguiente:

"Hecho cotejo por el P. Mtro. Guerra en consorcio del lector pretérito, Doctor Fr. José Zambrana de esta parte impresa con una manuscrita, que aquel tenia, quedaron ambos convencidos por experiencia, que la tal impresion está llena de errores, y de errores tan substanciales, que puede decirse sin exageracion, debe ser mucho menos sensible carecer de ella por dilatado tiempo, que tenerla al punto en una forma, que solo

---

[59] *Ibid.*, p. XLV.
[60] *La Gazeta de Buenos Ayres*, 11-VI-1814, Nº 110.
[61] Juan Josafat Ben Ezra, *La venida del Mesías en Gloria y Majestad*, Tomo Primero, Felipe de Tolosa, Impresor de la Ciudad. Véase A.-F. Vaucher, *op. cit.*, pp. 38-40.
[62] J.J. Ben Ezra, ed. Felipe Tolosa, p. 2.

puede servir para denigrar la memoria de su incomparable autor. [...] Antes de tres meses podrán estar aqui los exemplares de la impresion que se ha hecho en Londres en bellísimo carácter, y libre, como esperamos, por la correcta obra que ha servido de exemplar, de error substancial, que pueda dar merito de fundada censura á los que por pura preocupación se han declarado enemigos de esta exelente obra, antes de leerla"[63].

El periodista estaba bien informado, porque precisamente 1816 es la fecha del pie de imprenta de la primera edición, en cuatro tomos, completa y precisa, que conocemos de *La Venida* y que fue realizada en Londres por la casa Wood[64]. El prólogo de esta versión alude al ejemplar de la Biblioteca de Buenos Aires y da una pista para la identificación del "editor":

"[...] he aquí que inesperádamente me veo en la necesidad de pasar á la corte de Londres. Desde el punto que resolví mi viage á este destino resolvi tambien hacer á mis compatriotas el servício de imprimir, y publicar una obra que aun quando no hubiese otras, sobraria para acreditar la superioridad de los talentos Americanos, al mismo tiempo que la sumasandez de un Señor diputado Español Européo, que en las cortes extraordinarias instaladas en la Isla de Leon de Cadiz se hizo distinguir con el arrojo escandaloso de preguntar, á qué clase de béstias pertenecian los Americanos, ó entre clase de ellas se les podia dar lugar. [...] Yo espero que mis amados compatriotas reciban con aprécio este mi servício, en que, á mas de la utilidad comun, se interesa tanto el honor, y crédito de los Americanos. Valete"[65].

Belgrano y Rivadavia viajaron a Europa en 1814 como enviados diplomáticos del gobierno de Buenos Aires. Sabemos que la misión que los llevó a Londres en procura de negociar la coronación del infante Francisco de Paula, hermano menor del rey Fernando VII, como monarca constitucional de las provincias independientes del Río de la Plata, terminó en el fracaso. A fines de 1815, Belgrano se embarcó de regreso a Buenos Aires y Rivadavia quedó solo en Inglaterra[66]. Es casi seguro que

---

63 *La Prensa Argentina. Semanario Polítlico y Económico*, martes 7-V-1816, p. 8.

64 Véase nota 33.

65 [Lacunza], Wood, pp. XI-XIII.

66 Para los detalles de esta misión diplomática, puede todavía recurrirse con provecho a Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, Buenos Aires, Lajouane, 1887, tomo II, pp. 301-324.

Belgrano fuera el "editor" londinense de Lacunza, el hombre que había llevado consigo a Europa una buena versión manuscrita de *La Venida* y que, a su vuelta, había puesto una copia de su prólogo al alcance de *La Prensa Argentina*. Compárense las frases que siguen, tomadas del tomo I de *La Venida* de Wood, con las palabras del semanario que hemos transcripto:

"Examinados luego diligéntemente por los apasionados [el "editor" se refiere a los tomitos donados a la Biblioteca de Buenos Aires], que la esperaban no solo con ánsia, sinó con impaciencia, se notó á la primera vista del prospecto, que no tenia año, ni lugar de impresion. [...] Nada era esto, si ya que se hizo de este modo (acaso para precaver un golpe de los que acostumbra dar el irresistible despotismo) se hubiese cuidado de que la impresion fuese correcta, para no exponerla á la justa censura de los que se han declarado enemigos de la obra antes de leerla, y sin mas fundamento que haber oido decir sostiene la opinion, ó, como ellos dicen, el error, y fabula de los antíguos Milenários"[67].

No sólo esta coincidencia y los intereses conocidos de Belgrano en materia de religiones y filosofía (en su biblioteca se hallaba, entre otras cosas, la edición latina de las obras de Platón, traducidas y comentadas por Marsilio Ficino[68]) abonan esta hipótesis de la identificación de Belgrano con el prologuista y "editor" del Lacunza de 1816. Fracasado el plan "legitimista" de coronar al infante español, Belgrano y su círculo de intelectuales revolucionarios concibieron el proyecto, más legitimista aún, de restaurar la monarquía incaica en América. El propio Belgrano debió de exponer su programa ante el Congreso que declaró la independencia de las Provincias Unidas en Tucumán; allí mismo, el diputado Castro Barros y los representantes altoperuanos acogieron entusiastas la idea, proponiendo al Cusco como capital de la nueva y, a la par, antigua monarquía[69]. Belgrano podía encontrar, en muchos pasajes de *La Venida*, prefiguraciones proféticas de su utopía política, por ejemplo:

"Cuando [el Señor] fuere glorificado con la destruccion y ruina de todos los inicuos, clamarán y suspirarán por él, con deseo y ansia de conocerlo y adorarlo, aun los que se hallaren en los últimos fines de la tierra, sepa-

---

[67] [Lacunza], Wood, pp. IX-X.

[68] Mi ayudante y ex-alumna María Soledad Justo estudia en estos momentos la biblioteca del general Belgrano, que se encuentra hoy en la sección Reservados de la Biblioteca Nacional en Buenos Aires.

[69] Véase nuevamente B. Mitre, *op. cit.*, tomo II, pp. 417-451.

rados de este continente [Lacunza escribía en Europa] por vastísimos mares"[70].

El porteño Belgrano, jefe de la expedición militar al Alto Perú entre 1812 y 1814, se había cautivado con el milenarismo andino y veía en él un camino hacia la independencia y la constitución de una nación moderna. Lo paradójico es que fuera un hijo aborigen de los Andes, Vicente Pazos Kanki, nacido cerca de Tiahuanaco, traductor exultante al aymará de la declaración de la Independencia proclamada en Tucumán, uno de los intelectuales que, desde Buenos Aires y en nombre de un republicanismo y de una modernidad radicales, se opusieran con el mayor encarnizamiento a lo que entendían era una trasnochada restauración de la monarquía[71]. Y así hemos alcanzado el punto de máxima ambigüedad en la dialéctica que señala el título de este trabajo.

El grado de penetración del milenarismo lacunziano en la región andina lo miden varios hechos. Según parece, el deán Funes predicó en la catedral de Córdoba un elogio del libro de Lacunza, con el consiguiente escándalo de un teólogo que protestó ante Roma; este acto habría sido el origen del trámite que condujo a incluir *La Venida* en el *Indice* romano en 1824[72]. En la misma época, Juan Ignacio Gorriti, archidiácono de la catedral de Salta, recomendaba a los curas jóvenes la frecuentación de la obra de Lacunza y lo hacía en el contexto de unas *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos Estados americanos*:

"[...] aconsejo al joven eclesiástico que lea y haga un estudio formal de la obra del incomparable americano Lacunza, honra no sólo de Chile que fue su patria, sino de todo nuestro continente: titulada Segunda venida del Mesías en gloria y Majestad, por Juan Benjamín Aben Esrá impresa en Londres a expensas del general don Manuel Belgrano"[73].

La biblioteca del convento franciscano de La Recoleta en Sucre conserva una exposición y refutación de *La Venida*, publicada en italiano por el P. José Vidal en Roma, el año 1834. Vidal pensaba que, tras las cuestiones de la Parusía, el reino terrestre de Cristo y la conversión de los

---

70 Lacunza, *Tercera parte*, p. 94.

71 Véase B. Mitre, *op. cit.*, tomo II, pp. 436-446. Además [G. René-Moreno], *Biblioteca Boliviana*, catálogo de la sección libros i folletos, Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1879, pp. 4-5.

72 A. Cháneton, *op. cit.*, p. 25.

73 *Ibid.*, p. 27.

judíos, Lacunza ocultaba el propósito de identificar a la Iglesia real con el bando del Anticristo, idea que había hecho nacer en el chileno la disolución de la Compañía por el propio pontífice romano. Según Vidal, la única forma en la que Lacunza podía plantear un reemplazo de la Iglesia histórica consistía en torcer la interpretación de las Escrituras para dar cabida a un reino terrestre de Cristo que hiciese superflua e inútil la organización eclesiástica[74].

Por fin, una referencia última a nuestro jesuita aparece en los *Recuerdos de provincia* de Sarmiento. El sanjuanino cuenta una historia acerca de su antepasado Miguel Albarracín a quien la familia atribuía la médula del libro de Lacunza. Un infolio con los principales pasajes de *La Venida*, escritos por aquel don Miguel, habría sido examinado por la Inquisición en Lima; de allí lo habría tomado Lacunza para luego desenvolver "la cuestión famosa del milenario" como propia.

"Mi tío fray Pascual, viéndome niño entendido y ansioso de saber, me explicaba la obra de Lacunza, diciéndome con orgullo indignado: 'Estudia este libro, que ésta es la obra del grande fray Miguel, mi tío, y no de Lacunza, que le robó el nombre, sacando el manuscrito de los archivos de la inquisición, donde quedó depositado'. Y me mostraba entonces la alusión que Lacunza hace de una obra sobre el milenario, de autor americano que no osó citar. Después he creído que la vanidad de familia hacía injusto a mi tío con el pobre Lacunza"[75].

Sarmiento es muy perspicaz a la hora de trazar las filiaciones históricas:

"Lo que es digno de notarse es que, pocos años después de producidos los *milenarios*, apareció la revolución de la independencia de la América del Sur, como si aquella comezón teológica hubiese sido sólo barruntos de la próxima conmoción"[76].

Pero, en los años '50 del siglo XIX, Sarmiento prefería asociar el papel espiritual y utópico del continente a la modernidad científico-tecnológica, la cual se mostraba en aquellos tiempos desnuda de concesiones a una tradición religiosa cuyo significado se quería confinar a la intimidad. Sarmiento decía, el 11 de octubre de 1858, en una conferencia

---

[74] El profesor Eric Langer ha encontrado otro ejemplar de esta refutación, obra del P. Vidal, en la biblioteca de los franciscanos en Tarija.
[75] Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Estella, Salvat, 1970, p. 36.
[76] *Ibid.*

pronunciada en el Ateneo del Plata sobre el *Espíritu y condiciones de la historia en América*:

"El rol histórico de la América, lo prepara el renacimiento de las ciencias en Europa, al despertar el espíritu humano de la somnolencia agitada de la Edad Media; Galileo, asignando a la Tierra su noble condición de planeta, hace necesaria la existencia de América, y el genio de Colón tropieza con ella, al verificar la redondez y la viabilidad del mundo"[77].

II

"¡O Grandes de la tierra! La felicidad de los pueblos, es como un mar grande de aguas dulces y saludables: donde no corren vientos tempestuosos, ni ay borrascas, que perturben su serenidad [...] ¿Que resta, si queremos navegar por este mar felicisimo, sino que el Cielo nos llueva todas sus aguas, por medio, é intercession de estos Seraficos arcaduces? [...] Si los hacemos dueños de nuestros corazones; y de nuestras repúblicas, ¿les será dificil obtener de Dios, de Jesus, y de Maria, favorables auxilios, y assistencias, para que el Pueblo Christiano abunde de Justos, y se exterminen de él los pecados, que irritan la Justicia Divina; con que se asegura el que entre en el mundo la felicidad como en carroza de triunfo?"

Andrés Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707[78]

Los enigmas planteados por las series de arcabuceros celestiales se asientan siempre sobre la rareza de sus atuendos y armamentos y sobre la onomástica hebrea que suele identificarlos, designación acompañada a veces por aposiciones latinas que parecen asumir el carácter de traducción del sentido encerrado en el nombre teóforo original. Los hallazgos de Herzberg han aclarado bastante el primer punto en cuanto a la procedencia de la representación, pero poco en lo que se refiere al significado

---

[77] Domingo Faustino Sarmiento, *Cuatro conferencias*, Buenos Aires, El Ateneo, 1928, p. 35.
[78] Andrés Serrano S.J., *Los siete príncipes de los ángeles, validos del Rey del Cielo. Misioneros y protectores de la tierra, con la práctica de su devoción*, Bruselas, Foppens, 1707, pp. 168-169.

de esos batallones angélicos vestidos de gran gala. De todas maneras, esta idea de la milicia celeste tuvo quizás otras fuentes iconográficas de procedencia europea; en enero de 1992, Virgilio Bermejo, investigador del Instituto Ephialte, nos puso en contacto con un rarísimo grabado cuyos dibujo e invención se deben nada menos que a Juan de Jáuregui[79]. La lámina pertenece a un conjunto de ilustraciones muy originales que ese poeta, artista y erudito realizó para una obra hermenéutica sobre el Apocalipsis, escrita y publicada por Luis de Alcázar en Amberes en 1614[80]. Se trata de una imagen de los cuatro ángeles que, en el relato de san Juan, descienden a los cuatro ángulos de la tierra y retienen los vientos[81]: se hallan vestidos con armaduras de época, tienen cuatro alas y cuatro brazos cada uno; con una de sus diestras sostienen el bastón de mando; los cascos, rematados por un águila de alas abiertas, poseen una suerte de orejeras que son la cabeza de un león y la cabeza de un toro, como si cada ángel fuese un compendio de los cuatro "animales" simbólicos de los evangelistas. De todas maneras, ignoramos si el grabado de Jáuregui fue o no conocido en América, ya que todavía no hay rastros de que el libro de Alcázar haya llegado a alguna biblioteca de ultramar.

Acerca del tema de los nombres hebraicos, a decir verdad, nuestros conjuntos no son los únicos que los ostentan en la América colonial: los siete ángeles del monasterio de La Concepción en Lima y diez de los doce ángeles, hiperbólicamente afeminados, de la iglesia de Sopó en Colombia llevan también nombres propios de aquella misma tradición y aposiciones- traducciones latinas. Pero los arcabuceros presentan como algo corriente dentro de su propio género la proliferación explícita de una onomástica que parece excepcional fuera de ellos, pues un *corpus* como el de Sopó resulta francamente exótico en el medio neo-granadino. No obstante, hemos procurado establecer correspondencias y paralelos entre las diferentes onomásticas que encontramos en toda América y en diversas fuentes literarias sobre las cuales nos explayaremos más adelante. El cuadro que confeccionamos muestra las disparidades que se producen de una a otra serie de nombres una vez que vamos más allá de las esperables coincidencias en torno a Miguel, Gabriel, Rafael y, en menor medida, Uriel.

Nuestra hipótesis básica consiste en adscribir estos deslumbrantes

---

[79] Mujica Pinilla también la tuvo en cuenta y la ha publicado en su libro *Angeles apócrifos en la América Virreinal*, *op. cit.*, p. 106.

[80] *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*, Amberes, Juan Keerbergiun, 1614. Se encuentra un ejemplar en el Seminario de Vitoria. Vaya mi mayor reconocimiento al colega Virgilio Bermejo por esta noticia.

[81] *Apocalipsis* 7, 1-4.

conjuntos icónicos del Altiplano a la corriente milenarista que impregnó las culturas andinas durante la dominación colonial, influencia que no sólo afectó a grupos e individuos marginales sino que, en los tiempos de crisis sobre todo, solía convertirse en el factor central de la escena ideológica y de los combates sociales. El tan discutido *Taqui Onqoy*, la nostalgia del Inca Garcilaso, la esperanza de la ciclicidad en Guamán Poma y finalmente la utopía tupamarista formarían los hitos de aquel milenarismo, en el que nos hemos permitido introducir los nuevos eslabones de la iconografía angélica del Alto Perú y de la Puna, la tela enorme de 1739 en la iglesia de Caquiaviri -pintura dedicada a la predicación y a los triunfos del Anticristo- y también la obra literaria del jesuita Lacunza, bastante periférica en tiempo y espacio por cierto. De modo que los ángeles arcabuceros serían la representación del regimiento celestial, dispuesto a combatir contra las hordas del dragón en el fin de los tiempos.

Algunos hallazgos iconográficos recientes, vinculados otra vez con los trabajos de restauración emprendidos por la Fundación Tarea[82], tienden a confirmar la presencia de elementos quiliásticos en las reelaboraciones que hizo la pintura colonial sobre temas cristianos tradicionales. En primer lugar, el gran cuadro, que posee la iglesia de San Francisco en Córdoba, que ha sido conocido como *La caída de los ángeles rebeldes* y se considera pintado en el Cuzco alrededor del año 1700, es en realidad una representación de la lucha final de san Miguel y sus ángeles contra las huestes del demonio. Así lo prueban la inscripción que cruza la parte superior de la tela, tomada del texto del *Apocalipsis*[83], la presencia de la Virgen identificada con la Mujer de la visión de san Juan y que ya ha dado a luz al Niño, más la aparición de los ocho ángeles de las postrimerías[84] entre quienes se reconoce a Rafael, llevando un pez y acompañado por el joven Tobías, al portador del incensario de oro, al sexto ángel del libro[85] y a Abadón que empuña las llaves del abismo[86]. En segundo lugar, la serie de doce patriarcas, reyes y profetas de Israel, pintada por Marcos Zapata en el Cuzco en 1764 y que hoy pertenece a la iglesia de Humahuaca, exhibe un agrupamiento extraño y abigarrado de personajes del Antiguo Testamento: el patriarca Jacob, el legislador Moisés, el juez Sa-

---

82 He tenido la colaboración profesional e inteligente de mi colega Andrea Jáuregui en el análisis de estos nuevos materiales.

83 *Apocalipsis* 12, 7-12: "Michael et ang[eli] eius praeliabantur cum dracone et draco pugnabat et angeli eius et non valverunt neque locus inventus est forum [am]plius in coelo".

84 *Apocalipsis* 8, 3-5.

85 *Apocalipsis* 10, 1 y ss.

86 *Apocalipsis* 20, 2-3.

muel, reyes justos y réprobos desde David hasta Sedecías y, por último, los profetas. ¿Qué une a estos hombres? ¿Acaso el que todos ellos hubieran previsto o al menos vislumbrado la venida de Cristo? Pero Sedecías, el rey cautivo y cegado por los babilonios, no se compadece por completo con esta interpretación. Parecería que, sin embargo, la totalidad de las figuras da cuenta de las tensiones de un tiempo apocalíptico de adviento. El propio David se muestra acosado por la calavera de la peste y la espada que había blandido el ángel Adriel. Nuevamente despunta en esta iconografía una atmósfera religiosa transida por la angustia de las postrimerías. (No descartemos tampoco, a la luz de la interpretación central de los *corpora* de arcabuceros que ha hecho Mujica Pinilla, como legión angélica encargada de la guarda especial de la monarquía castellana, que los doce personajes veterotestamentarios hayan aludido también a esos vínculos particulares del rey de España con los habitantes del cielo. Así lo sugiere una oración de fines del siglo XVII, la cual une precisamente la devoción a San Miguel y el recuerdo de los reyes y patriarcas de Israel que prefiguraron el destino de la realeza española. La plegaria se encuentra en la obra del jesuita Juan Eusebio Nieremberg, *Devoción y patrocinio de San Miguel* y está dedicada al "Príncipe de los Angeles", "por la persona del Rey nuestro Señor, su familia, y exercitos"[87]:

"Supremo Príncipe de los Principados de el Cielo, y vigilante Patron de la tierra, Capitán de la Milicia Angélica, y defensor de los exercitos Christianos: Suplícote defiendas a nuestro Católico Rey, como defendiste al rey Ezequías contra el poder de los Asirios, quando no tuvo otro remedio, sino el de tu poderosa protección, por la cual en una noche mataste á ciento y ochenta y cinco mil enemigos. Suplícote sean por tí aceptas sus piadosas oraciones, como lo fueron del Rey David, por las quales embaynaste la espada de la Justicia Divina, que castigaba al Reyno Judayco. Alcança pará nuestro Rey el zelo del rey Josías, la prudencia de Salomón, la confianza de Josaphat, el valor de David, y la piedad de Ezequías. Mira por tu familia, sucession, y casa, que tanto ha defendido la Iglesia, cuyo Patron, y Defensor eres tú. Ampara sus Reynos, y los exercitos Reales, para la tranquilidad pública y paz de la Iglesia. Embía en su socorro tus celestiales esquadrones, como los embiaste en favor de Eliseo, y Jacob. Esto te pido humildemente, por el bien de la Iglesia Católica, que tanto tú zelas, y por el amor que tienes á Jesu Christo, para que él sea servido, y glorificado de todos, con paz universal de la Iglesia, para que triunfe de todos sus enemigos".

---

[87] Juan Eusebio Nieremberg, *Obras filosóficas [...] Ethicas, Políticas y Físicas*, Sevilla, Hermosilla, 1686, tomo III, f. 218 v.

La cuestión de los nombres ha llevado esta búsqueda por caminos insospechados. Ya hemos anotado que una onomástica hebrea tan profusa como la de las series angélicas se contradecía con la prohibición expresa de la Iglesia, aprobada por el concilio de Letrán en 745, según la cual sólo los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael podían ser objeto de culto con los nombres que los identificaban; cualesquiera otras denominaciones habían de considerarse sospechosas por cuanto nada garantizaba que no se escondiesen tras ellas los espíritus perversos de los ángeles caídos. Al verificar que los Osiel, Eliel, Salamiel, Yeriel, Letiel, Adriel de nuestros arcabuceros presentaban un parentesco estrecho con algunos nombres de las decurias angélicas de la Cábala, nos animamos a postular que el *Oedipus Aegyptiacus* del jesuita Athanasius Kircher habría sido la fuente de las denominaciones en la iconografía del Altiplano y tal vez en la de Sopó[88]. Por cuanto no habíamos hallado ese intrincado texto en ninguna biblioteca de Sudamérica, la hipótesis careció de un sustento aceptable hasta que mi colega Patricia Estivill encontró, este año, un ejemplar del *Oedipus* en la Reserva de la Biblioteca Nacional en Santiago de Chile[89]. Pude entonces analizar el libro con mayor seguridad acerca de su circulación en nuestras tierras y de su ya más factible influencia sobre el saber de una clerecía que seguramente ideó y encargó los programas iconográficos de los que se desprendieron los arcabuceros[90].

El *Oedipus* fue uno de los mayores intentos de desciframiento de la escritura de los egipcios en términos simbólico-alegóricos, esfuerzo máximo de la cultura barroca por continuar los trabajos renacentistas de Piero Valeriano expuestos en las *Hieroglyphica* y eslabón de una corriente de interpretación cuyo carácter científico sólo desacreditarían los trabajos de Champollion a comienzos del siglo XIX. En la primera parte del tomo II del libro, sección cuarta, Kircher expuso ampliamente y criticó la Cábala judía por considerar que era ésta un saber alegórico de los antiguos hebreos, paralelo a la hieroglífica o "cábala egipcia"[91]. Las referencias y comentarios sobre ángeles, sus nombres, sus atributos y facultades, abundan en esa parte del texto. El propio origen de la Cábala, según la opinión de sus cultores, se remonta al magisterio que ciertos enviados divinos impartieron a los patriarcas, a Adán en primer lugar, para paliar

---

88 Mujica Pinilla trata *en passant* sobre P. Kircher y su relación con la Cábala (*Angeles apócrifos...*, p. 35), pero nada dice de sus consideraciones sobre la angelología.

89 *Oedipus Aegyptiacus. Hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum Doctrinae temporum iniuria abolitae Instauratio*, Tomi III, Roma, Vitalis Mascardi, 1652-54.

90 En lo sucesivo, mencionaré en nota a pie de página el reservorio sudamericano donde he encontrado cada uno de los libros antiguos que me sirven para argumentar en este artículo.

91 *Oedipus*, tomo II, primera parte, p. 209.

los efectos de la caída. Así Raziel instruyó al padre de los hombres, Jofiel a Sem, Zadkiel a Abraham, Rafael a Isaac, Peliel a Jacob durante su mítica lucha, Mitatrón a Moisés y Miguel al rey David[92]. Por otro lado, el orden completo del mundo estaba, según los cabalistas, regido por ángeles mensajeros y funcionarios de Dios, en especial las esferas del cielo eran asistidas por nueve grandes inteligencias: Mitatrón se ocupaba del *primum mobile*, Raziel de las estrellas fijas, Sehebtaiel de la esfera de Saturno, Zadkiel de la de Júpiter, Camael de la de Marte, Rafael guiaba al Sol, Haniel, "conciliador de la gracia", a Venus, Miguel a Mercurio y Gabriel a la Luna[93]. La Cábala reconocía varios nombres de Dios, el Tetragrámaton, el Dodecagrámaton, uno compuesto por 22 letras, otro por 42 y uno final, omnicomprensivo, de 72. El nombre de 42 letras se desplegaba, a partir de cada una de ellas convertida en mayúscula, en 42 epítetos divinos y 42 nombres de ángeles. Lo mismo ocurría con el de 72, oculto en realidad en las iniciales de las palabras del capítulo 23 del *Exodo* y en otros tantos versos de los salmos; bastaba agregar las desinencias *El* o *Iah* para convertir a esas 72 letras en nombres teóforos de ángeles. Ahora bien, en todos los casos, Kircher advertía que nada peligroso había para la fe y la sana doctrina de la Iglesia en considerar a los dichos ángeles y sus nombres como expresiones de los atributos de Dios, pero invocar a esos seres espirituales o tener escritas sus denominaciones en amuletos y talismanes, pretendiendo con ello dominar los objetos y las fuerzas de la naturaleza en la tierra y en el cielo, eso sí que constituía una superstición perniciosa y falaz "de los Rabinos"[94]. Más aún, tales usos de la onomástica angélica terminaban siendo trampas diabólicas, porque "a menudo bajo un ángel luminoso puede descubrirse una cola negra"[95]. Las nóminas de seres celestiales de los cabalistas no terminaban en aquella lista de 72 nombres, sino que se desgranaban, alternando designaciones tradicionales y otras nuevas, entre las correspondencias universales de las *Sephiroth*, o bien asociadas a los vientos, o a inéditos reordenamientos de los astros y de los portentosos atributos divinos. Pero la conclusión acerca de la Cábala volvía a colocar a sus seguidores junto a los herejes y los magos por el abuso que implicaban los juegos, "delirios" y manipulaciones impías con los nombres de Dios[96].

En la segunda parte del tomo II, sección VII, Kircher trató los procedimientos empleados por los astrólogos para simbolizar mediante figuras

---

[92] *Ibid.*, pp. 221-223.
[93] *Ibid.*, p. 227.
[94] *Ibid.*, pp. 265, 271 y 281.
[95] *Ibid.*, p. 271.
[96] *Ibid.*, pp. 359-360.

los pasos y resultados de sus operaciones, es decir, la llamada "matemática jeroglífica". En el capítulo IX de esa sección, nuestro jesuita expuso por curiosidad, sin otorgarle "ningún fundamento sólido en la verdad"[97], la teoría del mago renacentista Tritemio sobre las eras históricas a partir de la creación del mundo, presididas cíclicamente por siete espíritus celestes. Reaparecían así nombres de ángeles, involucrados ahora estrechamente con los héroes, los procesos de cambio, el surgimiento o el eclipse de los reinos y de las naciones[98]. De manera que los largos estudios que Kircher insertó en el *Oedipus* sobre la Cábala y la simbología mágico-hermética pusieron a disposición de sus lectores una multitud de nombres angélicos mas, claro está, afectados la mayoría de ellos por la sempiterna ambigüedad que acompañaba a los seres espirituales desde el principio mismo de los tiempos, aunque la Iglesia sólo hubiera llamado la atención sobre el asunto a partir del concilio de Letrán en el año 745. Tal vez el uso de algunos de aquellos nombres como epígrafes de representaciones de ángeles inequívocamente buenos, pertenecientes al ejército de Dios, podía conjurar las sospechas en torno a invocaciones indebidas de esos seres que, no obstante las prohibiciones eclesiásticas, seguían atrayendo la fantasía de multitudes de fieles que necesitaban imaginarse asistidos y consolados por espíritus personales de inefable belleza. Esto permitiría explicar las denominaciones recurrentes en nuestros arcabuceros y suponer que ellas nunca se apartaron de una ortodoxia a la cual los jesuitas hicieron tan laxa y amplia cuanto pudieron.

Precisamente con ese medio cultural de la Compañía estuvieron ligados, alrededor del año 1700, otros libros de vasta circulación en el mundo hispánico, que enriquecieron el debate sobre la naturaleza de los ángeles, la licitud de su culto y la legitimidad de sus apariciones e influencias en las cosas de los hombres. Un extraño tratado *Sobre la discriminación de los espíritus*, escrito por el cisterciense Juan Bona y publicado en Roma en 1672, parece haber sido obra de lectura corriente en los ambientes jesuíticos[99]. Su tema es una espinosa cuestión de la psicología y de la teología barrocas: ¿cómo puede el alma reconocer la procedencia y la verdadera naturaleza de algunos de sus movimientos, unidos a la inspiración y a la experiencia de la fe? El asunto afectaba entonces a los juicios y actitudes de la Iglesia institucional frente a todas las manifestacio-

---

97 *Oedipus*, tomo II, segunda parte, p. 237.

98 *Ibid.*, pp. 235-236.

99 El Colegio del Salvador en Buenos Aires posee un ejemplar de este libro: Ioannis *Bona*, *De discretione spiritum*, Roma, Nicolai Angeli Tinassi, 1672. El presbítero Chorroarín, profesor del colegio carolino en Buenos Aires, poseía la *Opera omnia* de Bona, publicada en Amberes en 1733.

nes de auténtico o de falso misticismo; las respuestas a esa pregunta determinaban la clasificación ortodoxa de las visiones y sueños- tan necesaria para la práctica inquisitorial y los procesos de beatificación o canonización- en formas de la santidad, de la histeria y de la posesión demoníaca. Bona entendía por "discreción" (discernimiento o discriminación) verdadera de los espíritus el conocimiento de los pensamientos del corazón que, junto a la profecía, confirman la doctrina de la fe. Ambas son fenómenos evidentes al manifestarse, pero mientras que la profecía es oscura, la discriminación es clara porque se funda en la intuición precisa de los pensamientos interiores. A pesar de generarse en una "infusión" divina, ese discernimiento requiere de hábitos entrenados para ser bien recibido y sin resquemores respecto de su fuente celestial[100]. Bona precisaba luego que, de las posibles definiciones de "espíritu" -hálito o respiración, alma racional, potencia del alma, ángel bueno o malvado, conocimiento intelectual sobrenatural, don del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, Dios mismo y otros significados-, él había elegido para su tratado la siguiente: "inspiración interna, impulso, instinto y movimiento, que se siente a sí mismo como incitación a la acción o a la inacción"[101]. Tales aspiraciones del alma, de su intelecto y de su voluntad, podían ser producidas por principios intrínsecos (la propia naturaleza del hombre) o extrínsecos (Dios, los ángeles, el diablo, el mundo); los primeros, lentos y graduales, dependían por completo de nuestro yo, en tanto que los segundos, plácidos o violentos, conservaban inalterable (*inconcussa*) la libertad humana[102].

El tratado se explaya luego acerca de las maneras que adoptan las diversas "infusiones", comenzando por la de Dios mismo y los modos mejores de reconocer su esencia y origen. En el caso de la divina, el hombre que la recibe es el primero en dudar de que su naturaleza posea la dignidad necesaria para ello y, por eso, se somete rápidamente al examen de otros cristianos, famosos por su doctrina y santidad. Así hizo santa Teresa y demostró que "quien sigue tal regla, no puede fallar"[103]. Sin embargo, ciertas "delicias espirituales" exigen, debido a su semejanza con los "instintos oscuros", la consulta inmediata del confesor y su vigilancia estrecha: los éxtasis y desmayos, por ejemplo, los presuntos estigmas, el anillo del cual se dice haber sido entregado por Cristo, por los

---

[100] Ionnais Bona, *op. cit.*, pp. 6-12.
[101] *Ibid.*, p. 15.
[102] *Ibid.*, pp. 16, 21-22.
[103] *Ibid.*, p. 37.

ángeles o la Virgen[104] y también el llanto frecuente pues -agrega Bona- "la abundancia de lágrimas a nadie convirtió en santo, ni la indigencia en pecador"[105]. Pero, volviendo a la inspiración de origen divino, su mecanismo predilecto suele ser el ministerio de los ángeles que actúan como emisarios del Todopoderoso; ellos usan con los hombres las herramientas de la elocución, del discurso y de la iluminación, medio este último en torno al cual existen controversias, pues no está claro si hay infusión exterior de una luz inmaterial o bien si los ángeles operan sobre imágenes ya impresas en el alma. De todas maneras, Bona no deja de insistir en el hecho de que la causa primera de las revelaciones y conocimientos inducidos por la acción de los ángeles radica siempre en Dios: El es el agente verdadero y los seres, que la fantasía ha presentado bellos y alados, no son sino sus mensajeros e instrumentos. De modo que las inspiraciones angélicas se reconocen por algunos signos, idénticos a los que acompañan a las manifestaciones que excepcionalmente Dios ejerce sin intermediarios, a saber: el buen consejo, el correctivo, la exhortación, la compunción, la conversión, la dilatación e iluminación de la mente, la insinuación de la voluntad divina[106]. Pero en el caso de los ángeles, además, sus apariciones infunden temor al principio y el enviado divino esconde su naturaleza hasta casi el final del episodio de infusión divina, como sucedió en las historias de Tobías y del anuncio hecho a María[107]. Por último, el signo definitorio de una acertada "discriminación de los espíritus" es el conjunto de los efectos del fenómeno que, si ha procedido de Dios, no puede sino desembocar en el ejercicio del bien, en la serenidad de los cuerpos y de las almas[108].

El libro de Bona nos permite descubrir el halo de sospecha que, en la cultura barroca, cercaba a las apariciones y al posible culto de los ángeles. Mas, por otro lado, la sutileza de sus argumentos, la universalidad de sus clasificaciones y su casuística exhaustiva sugieren que las visiones espirituales habían de ser moneda corriente en la experiencia religiosa del siglo XVII y constituir uno de los mayores problemas que enfrentaba la práctica del sacerdocio católico. La aspiración irrefrenable de tener un contacto íntimo con el mundo celeste no podía, en última instancia, ser objeto constante de dudas y de represión intelectual; ella

---

104 Para el análisis reciente de un caso condenado de visiones angélicas en el siglo XVII, véase Judith C. Brown, *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*, Barcelona, Crítica, 1989.

105 Ioannis Bona, *op. cit.*, p. 48.

106 *Ibid.*, pp. 65-69.

107 *Ibid.*, pp. 70-75.

108 *Ibid.*, p. 96.

entrañaba también una legitimidad que debía ser satisfecha y, por eso, hubo de parecer necesario fundamentar la existencia y adoración de seres absolutamente espirituales, más allá de los santos, que sirvieran como intermediarios privilegiados de Dios, imágenes de Su poder, excelsitud y belleza, cuya contemplación directa estaba prohibida a los hombres durante la vida en el mundo material (nuestro Bona hablaba también de las posibilidades de una *Visio Dei in caligine* y de un vislumbrar-

Lo "como en la aurora, con una luz dubitativa y muy tenue", pues el mirar a la faz de Dios sin velos "no corresponde a este exilio infeliz sino a la patria futura, según el propio Dios atestigüó, *No me verá el hombre y vivirá* [Ex. 33, 20]")[109]. Es muy probable que algunas obras de angelología sistemática respondieran a aquella necesidad y, en particular, una española bastante tardía que aquí nos interesa y que se halla vinculada a América en algunos aspectos: se trata del libro *Los siete príncipes de los ángeles, validos del Rey del Cielo*, escrito por el jesuita Andrés Serrano y publicado en Bruselas en 1707[110]. Sabemos ya que Ramón Mujica Pinilla ha hecho partir de él toda su hermenéutica de la iconografía angélica del Altiplano.

Fue el autor natural de Murcia, teólogo de la Compañía, procurador general y misionero en la provincia jesuítica de las Filipinas. Sabemos que en 1701 estuvo en México, porque él mismo cuenta en su libro que fue testigo de una intervención milagrosa de san Miguel durante un viaje por el Pacífico entre aquellas islas y la Nueva España: el galeón San Francisco Javier navegaba por el paralelo de 36 grados norte en medio de un gran frío; un "Indio" del Asia cayó al mar y sólo pudo ser rescatado después de una larga maniobra que mandó hacer el capitán del barco para recogerlo. El "Indio" parecía muerto, pero varios fomentos de aguardiente lo devolvieron a la vida. Preguntado por nuestro Serrano cómo había hecho para mantenerse a flote y sin morir de frío, el náufrago respondió que se había encomendado a san Miguel y que el ángel lo había salvado.

"Y por aver hecho promesa á Dios, por este accidente, -narra el jesuita- de servir en una Iglesia de Mexico, un año; yo le traje en mi compañia desde el puerto de la Navidad hasta Mexico, camino de docientas leguas. Este caso sucedió el año de 1701"[111].

El propósito de la obra de Serrano consistía en presentar los textos y

---

[109] *Ibid.*, p. 164.
[110] Véase la nota 1, referida al lema de este artículo.
[111] Andrés Serrano, *op. cit.*, p. 226.

los hechos que avalaban la existencia de siete ángeles principales en el cielo, con nombres precisos, siete seres santísimos que podían ser adorados e invocados por los fieles católicos sin temor a caer en idolatrías o falsas supersticiones. Pero el autor sabía también, merced a los comentarios de Cornelius a Lapide, gran teólogo y conocedor de la Cábala muerto en 1637[112], que los ángeles carecían de nombres en el cielo porque allí se miraban cara a cara; su onomástica nacía "por razon del ministerio, que con los hombres exercitan"[113]. El punto de partida de las certezas sobre el número de los más grandes ministros de Dios era pues la descripción del Cordero en el Apocalipsis, cuyos siete cuernos y siete ojos simbolizaban a los ministros supremos de Dios: *qui sunt septem Spiritus Dei* (*Apoc.* 5, 6). En el comentario a las visiones de san Juan, obra de aquel mismo Cornelius, nuestro Serrano encontró las noticias relativas a la instauración moderna del culto de los ángeles. El 29 de septiembre de 1516, fueron descubiertas las imágenes antiguas de los siete príncipes celestiales tras el revoque de una iglesia en la ciudad siciliana de Palermo. El rector de ese templo, Antonio Ducca, viajó en 1527 a Roma para promover allí el culto de los ángeles y fundarles una iglesia. Dos revelaciones le indicaron que las ruinas de las termas de Diocleciano eran el lugar apropiado; sólo en 1555, el papa Pío IV escuchó los ruegos del padre Ducca y procedió entonces a encargar a Miguel Angel que levantara un santuario en el sitio de las termas. En 1561, el mismo pontífice pudo ya inaugurar la iglesia y dedicarla a Santa María de los Angeles. Del mismo Cornelius, Serrano tomaba la mención de la lámina que Jerónimo Wierix había grabado con las efigies, los nombres y atributos de los siete espíritus y obtenía el dato de que tales denominaciones -Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Sealtiel, Jehudiel, Baraquiel- habían sido reveladas en 1460 al beato franciscano Amadeo, hombre nacido en Portugal y confesor del papa Sixto IV[114].

No intentaremos resumir en esta comunicación la riqueza exuberante de este texto olvidado, lleno de metáforas, imágenes y símiles de los siete ángeles mayores, plagado de citas y alusiones a las Escrituras, a sus comentaristas y a los autores modernos que se ocuparon, aunque fuese tangencialmente, de la angelología. Pero, por lo menos, llamemos la atención sobre algunas ideas y expresiones de Serrano que sirven a nuestra investigación hermenéutica acerca de los arcabuceros del Altiplano. En primer lugar, la presentación de los siete príncipes espirituales

---

[112] F. Secret, *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979, p. 282.
[113] Andrés Serrano, *op. cit.*, introducción, sin número de página.
[114] *Ibid.*, pp. 9-12.

mediante lo que podríamos llamar tropos militares recorre las 350 páginas del libro: ellos son "armas, y ojos de Christo", "escudo, y fortaleza de nuestros Españoles", "celestiales esquadras", "Adelantados del Cielo", "esclarecidos Capitanes del Señor de los Exercitos", nuevamente armas con las que "el Cordero [...] haze guerra á la impiedad"[115]; en síntesis:

"[...] como Capitanes de sus exercitos, dán aliento á sus milicias, pelean sus batallas, rodean las provincias, y reynos, defienden la Iglesia Catholica en todas partes, [...]"[116]

En segundo lugar, hay en nuestra obra una metáfora inédita por la que los siete ángeles son llamados "Seráficos arcaduces" o "arcaduces de la gracia" y de la luz[117], es decir, algo así como caños por donde se transmiten los dones del cielo, a la manera del agua que corre por una tubería. Se trata de una palabra rara, tomada del vocabulario de los alarifes mozárabes. Quizás una mala lectura o audición la transformó en "arcabuz" y de allí podría haber surgido la idea de representar la hueste angélica como un regimiento de arcabuceros, con lo cual ocurriría que un equívoco sobre el texto de Serrano habría sido el origen de las series tan extraordinarias del Altiplano.

Un tercer punto que nos interesa destacar se refiere al hecho de que, en dos ocasiones, nuestro autor distingue con precisión entre los siete príncipes del cielo, revelados al beato Amadeo y los cuatro ángeles que gobernaban los cuatro extremos o partes del mundo[118], de manera que el número total de los más grandes seres espirituales asciende finalmente a once. Esta cifra coincide con el número máximo de ángeles, portadores de nombre o aposición latina, que hemos contado en el conjunto de doce de Sopó; tal vez los *corpora* de arcabuceros fueran también de once figuras en un principio, para satisfacer aquella misma suma del libro de Serrano. Los números de ángeles de cada serie, que hasta ahora nos han parecido algo erráticos, serían así guarismos parciales respecto de un máximo de once, no sobrepasado en ningún caso de iconografía existente que conozcamos.

El cuarto elemento de aproximación entre la obra que analizamos y los arcabuceros consiste en que Serrano, mediante un verdadero retruécano interpretativo, se propone demostrar que los siete ángeles mayores comparten todas las naturalezas a la vez de los nueve coros descriptos

---

[115] Andrés Serrano, *op. cit.*, pp. 16-17, 19, 20, 30, *passim*.
[116] *Ibid.*, pp. 57-58.
[117] *Ibid.*, pp. 154, 169, 218.
[118] *Ibid.*, pp. 202 y 246.

por el Pseudo-Dionisio Areopagita, vale decir, que ellos son al mismo tiempo serafines, querubines, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, arcángeles y ángeles simples[119]. Por cierto que los arcabuceros poseen una indefinición jerárquica (en verdad, se los ha llamado arcángeles o ángeles sin demasiada seguridad) y a la par una majestad que nos permite acercar la representación a aquella amalgama de grados angélicos propuesta por Serrano (ya Nieremberg había dedicado un capítulo de su *Devoción y patrocinio de San Miguel* a demostrar que ese santo ángel poseía el privilegio de "tener todos los empleos, y oficios de los nueve Coros de Angeles"[120]).

Y por último, en quinto lugar, el libro consagra como acción culminante de los siete grandes ángeles la lucha contra los secuaces del Anticristo y del demonio en el fin de los tiempos[121]. El milenio será entonces el momento por excelencia en el cual los príncipes celestes se han de manifestar como guerreros, empuñando las armas sin mengua de su esplendor ni de su hermosura y así se exhiben en los conjuntos de nuestros arcabuceros. Pero Serrano va más allá del combate y anuncia la instauración de un reino de utopía merced a la sola presencia de los siete ángeles:

"Ellos son tambien las siete Estrellas de la buena dicha [...] por lo que mira al mundo; tiene este puestos dos fuertes impedimentos, que embarazan la entrada de esta felicidad. El uno es el amor del proprio interés, que abraza en sí muchos monstruos de vicios; el otro el olvido de estos Angeles tan bienhechores suyos. Quitando de la tierra estos dos impedimentos, entrará en el mundo la felicidad, y sus Reynos, Provincias, regiones, y ciudades se convertirán en otros tantos Paraysos"[122].

La vibración del color, la libertad y la soltura de las formas amplias que visten a los arcabuceros de Calamarca o de Casabindo, los reflejos y la irisación de las cintas, la mirada aniñada y la sonrisa tenue, componen todos una progresión de gozos que muy bien habrán podido leerse como anticipaciones de la utopía angélica tras los terrores del milenio.

También en lo que atañe a las esperas quiliásticas, la investigación reciente ha enriquecido y hecho más complejo el horizonte. El hallazgo de dos ejemplares del *De Antichristo*, escrito por el dominico Tomás Maluenda, uno en la biblioteca del convento franciscano de La Recoleta

---

119 *Ibid.*, pp. 99-114.
120 Juan E. Nieremberg, *op. cit.*, ff. 196 v.-197 v.
121 *Ibid.*, pp. 31, 33, 109, 281.
122 *Ibid.*, p. 166. Véase asimismo la cita *in capite* de este artículo.

en Sucre (primerísima edición de la obra, fechada en Roma en 1604, que contiene sólo once de los trece libros definitivos de versiones posteriores) y otro en la Biblioteca Nacional de Chile (publicado en Lyon en 1647), ha confirmado las hipótesis sobre una vasta circulación americana de bibliografía milenarista. Ya destacamos la centralidad que ocupó el debate sobre la "novedad" del mundo americano entre los argumentos esgrimidos alrededor de la proximidad del fin de los tiempos. Y Maluenda se explayó en torno al asunto afirmando que sólo "en nuestro tiempo" (*hoc est*, en 1600) y después de los viajes emprendidos por los castellanos, podía considerarse que estaba en vías de cumplirse la predicación universal de los Evangelios, el primer signo de la llegada cercana del Anticristo[123].

Pero el libro de Maluenda no fue el único que hemos encontrado sobre el milenarismo en América. Parece haber sido precedido por un trabajo prácticamente desconocido del jesuita Joseph de Acosta, el *De temporibus novissimis Libri quatuor*, publicado en Roma en 1588 junto al *De Christo revelato* del mismo autor[124]. Acosta se pronunciaba allí contra la osadía de quienes profetizaban el año y el día del Juicio final, datos incognoscibles para la mente humana. Y si, por un lado, el jesuita sospechaba que las postrimerías no se hallaban demasiado lejos, por el otro, creía que no se había cumplido aún el requisito de la prédica universal del cristianismo, a pesar del inmenso esfuerzo de la evangelización americana: muchas tierras quedaban todavía vírgenes de toda misión cristiana, la China, por ejemplo, el interior del Africa, enormes extensiones de América como las costas del Marañón, el Paititi, la Ciudad de los Césares, el reino de los Patagones y el misterioso "Promontorio Mendocino", *alterum mundi verticem*[125].

Asimismo, otra obra milenarista importante, escrita en castellano, ha aparecido en la Biblioteca Nacional de Chile: la *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo* del dominico Lucas Fernández de Ayala, publicada por primera vez en Murcia en 1635[126]. El ejemplar de Santiago de Chile es un *Compendio* muy tardío de aquella historia, editado en Madrid en 1789. La fecha es interesante e indicativa de que las perturbaciones milenaristas no habían perdido fuerza en el mundo hispánico, incluso después de la difusión de las ideologías y programas iluministas (como, por otra parte, ya lo refrendaba el libro del jesuita Lacunza al que enseguida volveremos). Acerca de la cuestión del requisi-

---

[123] Thomas Maluenda, *De Antichristo*, Roma, 1604, pp. 170-171.
[124] La Bibloteca Nacional de Bolivia en Sucre conserva un ejemplar de esta obra doble.
[125] Josephus Acosta, *De Christo revelato*, Roma, 1588, pp. 411-413, 429-431, 448-455.
[126] Hemos manejado para este trabajo la edición de Madrid, Francisco García, 1649 (?).

to de la predicación universal de los Evangelios, Fernández de Ayala aseguraba que estaba muy lejos de cumplirse, pues

"[...] no son bastantes qualesquiera noticias de la Fé, sino que se levanten y edifiquen Templos, consagren Iglesias, como lo siente San Agustín [...]"[127]

Una curiosidad de este texto era la seguridad de su autor en torno a que no habría hombres de la nación española en los ejércitos del Anticristo. Las razones residían en que los españoles habían fundado la Inquisición para combatir la acción perversa del diablo en el mundo y habían conquistado América para "explayar y dilatar" en ella la fe católica[128].

Llegamos así nuevamente a la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, que esta vez retomaremos para considerar un rasgo dejado de lado por nuestra incursión anterior en ese texto: el papel de los judíos en el milenio. Acosta, Maluenda y Fernández de Ayala coincidieron en anunciar la conversión final de los judíos al cristianismo tras la muerte del Anticristo[129]. No olvidemos, en primer lugar, que Lacunza escribió su libro con el pseudónimo de Juan Josaphat Ben-Ezra, "hebreo cristiano", incluyéndose a sí mismo entre los judíos que habían sido "pueblo elegido" en los tiempos de Israel y volverían a serlo durante el milenio, tras la derrota del Anticristo. Porque Lacunza creía que un reino real de Jesús mismo sobre la tierra, un imperio de mil años efectivos, sobrevendría a la lucha de los ángeles contra el Anticristo y a la aceptación definitiva del Jesús-Mesías por parte de los judíos. Estos compartirían a partir de entonces la bienaventuranza con todas las otras "reliquias" de las gentes:

"[...] parece claro, que las reliquias de todos los otros pueblos, tribus y lenguas, participarán abundantísimamente de todos estos bienes naturales y sobrenaturales, que primariamente se prometen á las reliquias de Abrahán, de Isaac y de Jacob; ni los Judios somos en este asunto tan aváros, que lo querámos todo para nosotros, con la exclusiva de todas las gentes"[130].

Y aquí el chileno termina con un misterioso comentario que podría

---

127 Lucas Fernández de Ayala O.P., *op. cit.*, p. 21.
128 *Ibid.*, pp. 210-219, especialmente 216.
129 Maluenda, *op. cit.*, pp. 510 y ss.; Fernández de Ayala, *op. cit.*, pp. 414 y ss.
130 Manuel Lacunza y Díaz, *Tercera parte de la venida del Mesías en gloria y majestad*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 131.

aludir a la expulsión de 1492 y a las persecuciones inquisitoriales contra los marranos, pero que, en aquella relectura hipotética que atribuimos al editor londinense de *La venida* (Manuel Belgrano) y a otros revolucionarios del Río de la Plata, bien podría asimilarse a la crueldad de la sujeción colonial. Lacunza agrega inmediatamente al pasaje citado:

"[...] Aquella que llaman ley de represalia (tal vez necesaria para reprimir de algun modo la barbarie de ciertos hombres indignos de este nombre, y mas dignos del nombre de bestias feroces) generalmente hablando, parece diametralmente opuesta al Espíritu de Cristo"[131].

Algunos acentos semejantes impregnaron la identificación entre los tiranos y los animales feroces, desarrollada por López y Planes en la "marcha patriótica" que habría de cantarse más tarde como himno nacional argentino:

"¿No los véis devorando cual fieras
Todo pueblo que logran rendir?
[...] A esos tigres sedientos de sangre
Fuertes pechos sabrán oponer"

¿Acaso López y Planes frecuentó las páginas de Lacunza, como permitiría suponerlo la circulación temprana, ya en 1812 y 1813, de manuscritos de *La venida*, según lo expresado por el editor londinense en 1816?:

"[La obra de Lacunza] se ha esparcido manuscrita por las provincias del Río de la Plata con tal aprécio, y elógio de los literatos que han podido leerla, qual corresponde á un parto extraordinário del ingénio [...]"[132].

Lacunza había insistido en que el "punto capital" de su trabajo era la demostración de que la interpretación literal de las Escrituras, la única lógica e históricamente aceptable, imponía la espera de una nueva Jerusalén real en la tierra, gobernada por Jesucristo, donde el templo de Salomón, sus ritos y sus celebrantes judíos serían restaurados[133]. Lacunza tomó estas ideas del jesuita portugués Antonio Vieyra (1608-1697),

---

[131] *Ibid.*, pp. 131-132.
[132] [Manuel Lacunza], *La venida del Mesías en gloria y magestad. Observaciones de Juan Josaphat Ben-Ezra, hebreo cristiano: dirigidas al Sacerdote Cristófilo*, Londres, Carlos Wood, 1816, tomo I, p. vii.
[133] Manuel Lacunza, *Tercera parte...*, pp. 158-199.

quien había sido misionero en el *sertao*; las experiencias de evangelización y de lucha por la libertad de los indígenas brasileños frente a las ambiciones de los colonos europeos en Brasil habían proporcionado a Vieyra la sustancia para una nueva interpretación de las postrimerías, una hermenéutica que había conducido al portugués a las cárceles del Santo Oficio[134]. Lacunza extrajo pasajes íntegros del *Clavis Prophetarum* de Vieyra y los intercaló en su propia obra[135], pero el chileno enfatizó el papel futuro, en los años de la nueva Jerusalén, de "todos los santos Judios, también viadores, que según las promesas de Dios habitarán entónces desde el río de Egipto hasta el grande río Eufrates"[136].

Como quiera que sea, parecería existir un cierto resplandor americano en esa nueva judería que habría de servir como redentora en el porvenir. Pues, por una parte, insistimos en la lectura posible de los revolucionarios que asimilarían los padecimientos de los judíos con los de los hijos naturales de América, fueran ellos criollos o indígenas, todos sojuzgados bajo el dominio español (y enseguida aportaremos "pruebas" de semejante operación, algo más concretas que el insólito interés del editor londinense). Por otra parte, en el propio interior del texto lacunziano, ya hemos señalado las referencias a la vida en las zonas equinocciales, a las cuales podemos agregar ahora un pasaje detrás del cual descubrimos que Lacunza debió de conocer la obra del rabino holandés Menasseh ben Israel. En efecto, el chileno aludió a una interpretación milenarista de la piedra que había volteado la estatua en el sueño de Nabucodonosor descifrado por el profeta Daniel[137]; esta disquisición coincide exactamente con la postura expuesta por Menasseh en su opúsculo *Piedra gloriosa*, librito que fue publicado en Amsterdam en 1655 e ilustrado con cuatro grabados de Rembrandt, pequeñas obras maestras del aguafuerte, insólitas para la tradición judía debido a las figuraciones de los ángeles y del propio Dios que ellas contienen[138]. Si Lacunza conoció este rarísimo producto de Menasseh, es muy probable que haya tenido noticias también de otra gran obra milenarista del rabino, la *Esperanza de Israel*, donde

---

134 En la Biblioteca del Colegio de los jesuitas en Buenos Aires, se encuentra la bella obra de André de Barros, *Vida do apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande...*, Lisboa, Sylviana, 1746. El futuro Imperio de Cristo es considerado por Barros "un mar inmenso. alto y profundo, por donde sólo podía navegar este portentoso descubridor de nuevas tierras, y de nuevos cielos" (p. 628).

135 Manuel Lacunza, *Tercera parte...*, pp. 248 y 276-281.

136 *Ibid.*, p. 355.

137 *Ibid.*, p. 113.

138 Menasseh ben Israel, *Piedra gloriosa o De la estatua de Nebuchadnesar*, Amsterdam, año 5415 (1655). Lamentablemente, ningún ejemplar de esta preciosa obrita ha sido encontrado hasta ahora en Sudamérica.

es sabido que las noticias de una judería americana fueron presentadas como argumentos en favor de una llegada próxima del Mesías para el pueblo hebreo, disperso por los cuatro rincones del mundo[139].

No ha de sorprendernos el hecho de que Lacunza manejase una bibliografía tan vasta, erudita y universal sobre el tema de las postrimerías. Su pseudónimo y el pasaje, casi al final de *La venida*, en el que nuestro jesuita se compara con el "pequeño Rabino", ínfimo entre los ínfimos, autor del llamado Segundo libro de Esdras o *Apocalipsis de Ezra*[140], revelan que Lacunza estaba al tanto de la más moderna crítica bíblica, no necesariamente ortodoxa, de su época. Porque el chileno situó con precisión al Deutero Esdras unos "treinta años antes del nacimiento de Jesucristo"[141], con lo cual él mismo reforzaba la idea de una inminencia del milenio y se proclamaba su anunciador, en paralelo a aquel Ezra que había profetizado el reemplazo de la grey judía por una gentilidad protagonista de una nueva alianza. La utopía milenarista de Lacunza se resumiría entonces en la espera de una Jerusalén real, vale decir, de una sociedad de justicia en la que los judíos y las "reliquias" de otros pueblos, templados por los padecimientos, gozarían mil años de beatitud y de felicidad terrena, antes del juicio universal y del ingreso en la bienaventuranza eterna. Muchos sojuzgados y oprimidos podrían verse a sí mismos entre los sujetos de aquella ciudad perfecta. Quizás un símil de esta naturaleza arrastraba la imaginación de los "literatos" que en el Río de la Plata frecuentaban el manuscrito de Lacunza y más tarde la impresión belgraniana, en los años de la Independencia.

Expongamos finalmente las "pruebas" prometidas, todavía precarias, acerca de las vías de una posible identificación entre el judaísmo perseguido y la situación de sometimiento de los americanos. Por el momento, sólo es posible señalar el insólito interés de un intelectual criollo por la literatura sefardí en los últimos años de la dominación colonial. Se trata nada menos que del canónigo José Luis Chorroarín, primer director de la Biblioteca Pública de Buenos Aires, quien hizo donación de sus propios libros en 1812. En esa ocasión, quedaron registradas varias obras cuya presencia asombra *prima facie* en el medio sudamericano[142]: a una edición de Maimónides y a una *Phisica hebrea* del "Rabí Aben Tybbon" (que no es sino Profeit ibn Tibbon, filósofo naturalista, autor de un célebre *Almanaque* y difusor de Maimónides en la segunda mitad del siglo XIII),

---

[139] Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, Madrid, Hiperión, 1987. Introducción y notas por Henri Mechoulan y Gérard Nahon.
[140] Manuel Lacunza, *Tercera parte...*, pp. 333-339.
[141] *Ibid.*, p. 338.
[142] Biblioteca Nacional, *Primer Libro de Donaciones. 1810-1850*, Buenos Aires, ms., f. 15 r.

se suman un enigmático *Empereur d'Oppyek*, atribuido a Isaac Abrabanel (el padre del famoso León Hebreo, escritor de disertaciones sobre el Mesías, maestro de Leonor de Toledo) y un ejemplar de la *Vara de Judá*, libro recopilado por el rabino Schlomoh ben Verga, en el cual se narran 64 persecuciones que sufrieron los judíos, siendo la número 51, la que corresponde a la expulsión de España en 1492, el relato más completo y desgarrador. Tal vez, nuestro Chorroarín, otros hombres de su generación y sus discípulos, especularan con la idea de que el padecimiento hebraico era una metáfora viviente del dolor americano. Es posible que, para ellos, la revolución del Nuevo Mundo significase el camino hacia una regeneración completa del género humano, el programa de una concordia real de la que las utopías angélicas y milenaristas habrían sido audaces, bellas y hasta poéticas prefiguraciones. El abate Grégoire, figura ampliamente conocida en América y que casualmente poseyó una copia manuscrita en lengua latina de *La venida del Mesías*[143], había colocado en 1788 la reconciliación entre judíos y cristianos como símbolo fundacional de una era de fraternidad:

"Se inicia un nuevo siglo: que las palmas de la humanidad adornen su frontispicio y que la posteridad aplauda por adelantado la reunión de vuestros corazones"[144].

Parecería que también en Sudamérica la presencia judía, aquí casi exclusivamente cultural y no física, contribuyese a instalar esa diversidad de la experiencia humana sobre la que la civilización euroatlántica erigía la modernidad, su producto más original, más enaltecedor y más trágico.

---

143 Alfred-Félix Vaucher, *Une célebrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801) de la Société de Jésus auteur de "La Venue du Messie en gloire et majesté"*, Collonges-sous-Salève, Haute-Savoie, FIDES, 1941, p. 37.
144 [Henri] Grégoire, *Essai sur la régéneration physique, morale et politique des Juifs*, París, Flammarion, 1988, p. 176.

CUERPO Y SEXUALIDAD EN LAS MINIATURAS DE LAS CANTIGAS DE ALFONSO EL SABIO

FRANCISCO CORTI
(Universidad de Buenos Aires)
OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires)

En una obra fundamental para el estudio de las miniaturas de las *Cantigas de Santa María* del rey Alfonso X, el códice escurialense T.I.1, Guerrero Lovillo, en el año 1949 subraya que "las miniaturas constituyen un barómetro sentimental del siglo", y que los autores "no se han detenido siquiera ante la puerta de lo indiscreto y ni aún tampoco ante lo asombroso o inmoral"[1]. Ambas afirmaciones abren un campo de investigación muy amplio y relativamente inexplorado hasta el presente, el de la sexualidad, emparentada con nuevos significados del desnudo. Al encarar este tema de investigación nos apartamos del autor citado quien sostiene que el desnudo "como expresión de belleza jamás interesó al hombre gótico" y caracteriza como "obra desgraciada" la de los miniaturistas en relación con los desnudos[2].

Si, de acuerdo con Braunstein, en el siglo XIV el desnudo significa "una regresión con respecto al orden colectivo" y "una ruptura de la sociabilidad"[3], su presencia en una obra del siglo XIII implica una fuerza mucho mayor, dada la represión con que la sociedad trataba ciertos gestos y situaciones.

La mencionada "ruptura con los círculos de sociabilidad" está dada

---

[1] José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Diego Velázquez, 1949, p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 26.
[3] Phillippe Braunstein, "Aproximación a la intimidad - Siglos XIV-XV", en Phillippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, t. IV, Madrid, Taurus, 1988, p. 271.

porque en las *Cantigas* aparecen desnudos demonios, penitentes, blasfemos, enfermos, caminantes asaltados, condenados, conversos, y por supuesto la pareja en la intimidad que será objeto de nuestro estudio.

Un análisis pormenorizado de las ilustraciones del manuscrito nos permite establecer como hipótesis de trabajo, la de la existencia de una intencionada sexualidad que se expresa a través de la imagen.

En otro orden de cosas, debemos advertir que las *Cantigas* plantean el problema de la transferencia de un texto poético a la imagen, lo que requiere una determinada elaboración de la misma. En el caso de las *Cantigas*, el texto sinóptico que acompaña a cada una de las miniaturas constituye una primera reelaboración del texto poético, mediante una selección orientada a destacar aspectos iconográficos del contenido literario.

Del total de miniaturas correspondientes al tema propuesto[4] hemos seleccionado ejemplos que por su carácter se constituyen en indicadores de nuestra hipótesis de trabajo. [*Cantiga 60.* Figura 1.]

Como punto de partida hemos elegido esta cantiga porque proporciona algunas claves interesantes. El texto basado en un juego entre las palabras "Ave" y "Eva", frecuente en la exégesis medieval[5], contiene todos los elementos significativos para marcar la oposición María-Eva.

En la ilustración se han presentado las distintas instancias de la caída y de la redención, recurriendo a las dos figuras que constituyen el eje significativo del relato. El primer compartimiento muestra la escena de la Anunciación cuyos protagonistas, el arcángel y la Virgen, reaparecen en la última miniatura. De este modo una diagonal que atraviesa el folio de izquierda a derecha contiene el sustento esencial de la narración. La segunda y tercera ilustraciones muestran la Tentación y la Expulsión del Paraíso. En la cuarta, verdadera síntesis conceptual, aparece una pareja, encarnación de la humanidad ante las puertas del paraíso recuperado. La mano de María roza las manos unidas de los personajes, gesto característico de la consagración matrimonial. Según la ley canónica, el matrimonio se concreta a través de un juramento (*fides*) que implica dos actos por parte de los contrayentes: unión de manos (*fides ma-*

---

4 El desnudo en relación con la sexualidad aparece en la ilustración de quince cantigas.

5 En San Agustín, Sermón CCVIII, PL. t. XXXIX, col. 2131: "*Auctrix peccati Eva, auctrix meriti Maria. Eva occidendo obfuit, Maria vivificando profuit, illa percussit, ista sanavit*". En la segunda mitad del siglo XII, Roberto de Melun, *Summa Teologica*: "*Maria in cuius salutatione mutatum est nomen Eva*"; citado según Marie-Thèrese d'Alverny, "Comme les théologiens et philosophes voient la femme", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Nº 78-79, 1977, p. 120.

nualis) y la elevación del antebrazo del hombre (*fides levata*)[6]. A pesar de ser el único sacramento no dispensado por sacerdote, la bendición nupcial existía desde los primeros siglos de la iglesia y desde fines del siglo XI el ritual doméstico se transfiere a la puerta de la iglesia o a su interior[7]. Además la mano del hombre, abierta con la palma hacia afuera, de acuerdo con el código de gestualidad medieval, implica el reconocimiento a la persona y la adhesión total a su autoridad[8]. En este caso la persona es María, identificada tradicionalmente con la Iglesia. De esta manera, a través de la pareja vestida, unida en matrimonio y bendecida por la Virgen, el hombre retorna a la órbita de la sociabilidad y se reintegra a su sistema de códigos. En los cuadros siguientes reaparecen Adán y Eva ante las puertas cerradas y, a continuación, la Virgen abriéndolas junto al arcángel. Salvo en la Anunciación, María aparece siempre coronada, iconografía asociada al tema gótico de la Coronación de la Virgen.

Las tres escenas en las que aparecen desnudos corresponden a la Tentación, la Expulsión y a Adán y Eva ante las puertas cerradas del Paraíso. La forma del tratamiento de los cuerpos, que enfatiza el volumen de ciertas partes tales como las piernas y los glúteos, responde a una tradición iniciada en el primer arte cristiano y manifestada, en tiempos más recientes, en los mosaicos realizados en la cúpula del Génesis, en el nártex de San Marcos de Venecia fechables hacia 1215 (fig. 2)[9]. Estos antecedentes permiten conjeturar la presencia de un desnudo sujeto a cánones formales ya fijados, en el caso de un texto, como el bíblico, consagrado por la tradición. Es probable que un manuscrito de procedencia italiana haya sido el modelo.

Dado que aquí el desnudo está en un contexto de redención, el punto de partida no podría ser otro que la Anunciación, a cuyos protagonistas, María y Gabriel, se contrapone la pareja humana primigenia al cometer el pecado original. La simetría tradicional de la Anunciación está refor-

---

[6] Existen varias representaciones de los siglos XIV y XV. La más conocida es la célebre pintura de Jan van Eyck, "Los esposos Arnolfini". Al respecto, Erwin Panofsky, *Early netherlandish painting*, Cambridge-Massachusets, Harvard University Press, 1964, p. 202.

[7] Jean Verdon, "Les sources de l'histoire de la femme en Occident aux Xe-XIIIe siècles", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Nº 78-79 (1977), p. 251; Georges Duby, "El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media", en Georges Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Buenos Aires, Alianza, 1991, p. 27.

[8] François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Age*, París, Le Léopard d'Or, 1990, p. 174.

[9] Sergio Bettini, *I Mosaici di San Marco*, Milán, Fabbri-Skira, 1968, p. 10. Sobre los prototipos del ciclo marciano, Adolf Weis, "Der römische Schöpfungzyklus des 5. Jahrhunderts in Triclinium Neons zu Ravenna", *Tortulae-Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Nº 30, 1966, p. 300-316.

zada por la imagen mayestática de Dios Padre a la que corresponde, en el extremo inferior del eje, un recinto en perspectiva inversa -otro vocablo formal de fuerte tradición bizantina y románica- que encierra un estilizado conjunto floral, acaso referencia al *hortus conclusus* del Cantar de los Cantares, símbolo de la virginidad mariana. A diferencia de muchos ejemplos anteriores y aún posteriores, donde el sexo de Adán se oculta deliberadamente con un taparrabo como en el mosaico de Venecia, o por algún oportuno ademán, acá aparece expuesto abiertamente, caso muy raro en época anterior al Renacimiento. Además, la larga cabellera de Adán, quien en Venecia tiene cabellos cortos, quizás sea una forma de enfatizar el pecado, dado que San Pablo (I Cor., 11-14) dice que la cabellera es para el hombre una afrenta.

En las dos últimas se destaca la diferenciación entre el paraíso terrenal de las primeras y el paraíso celestial. En respuesta al texto poético que en la primera estrofa habla de *paradys* y en la última de *ceos*[10], el miniaturista recurre a la forma circular, símbolo arquetípico de lo trascendente, a la que siguiendo una tradición muy arraigada en el arte medieval, rodea con un ribete festoneado alusivo a las nubes. [*Cantiga 17*. Figura 3.]

El texto refiere cómo una viuda que de "*corazon amou a Madre de Deus*", fue tentada por el demonio a cometer incesto con su hijo. Luego, a solas, mató al niño engendrado.

Con respecto a las conductas incestuosas la legislación medieval fue extremadamente severa[11]. La Iglesia multiplicó las averiguaciones acerca de las relaciones parentales de las familias hasta el punto de llegar a

---

10 Citas de las cantigas según Leopoldo Augusto de Cueto, Marqués de Valmar, *Cantigas de Santa María*, Madrid, Real Academia Española, 1889.

11 En época carolingia con respecto al incesto se establece que "el Soberano prohíbe diligentemente lo que prohíbe la ley del Señor", en *Admonitio generalis*, 789, cap. 69, MGH, cap. I, 59. También se dictan prohibiciones y sanciones para que "ninguno osara deshonrarse ni deshonrar a los demás mediante nupcias incestuosas", en *Capitulum Missorum*, cap. 35, MGH, cap. I, 98. Ambas citas según G. Duby, *op. cit.*, p. 23. En las *Siete Partidas*, el hombre acusado de incesto es penado de muerte, en tanto que la mujer debe ser azotada públicamente y encerrada en un monasterio , Partida VII, Título XVII y XVIII, *Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid, Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1843-1844. En una obra de finales del siglo XII, *De Amore*, escrita por Andrés Capellanus, personaje relacionado con la condesa María de Champagne de Aquitania consultada en la ficción acerca de un caso de incesto, manifiesta su profundo odio al respecto y advierte sobre las penas gravísimas impuestas por la ley. La obra de Andrés tuvo rápida difusión en medios cortesanos, al punto que existe una traducción italiana del siglo XIV. Citas según traducción italiana de Yolanda Insana, Andrea Capellano, *De Amore*, Milán, Es, 1992, p. 142.

proclamar ilícita, impura y por tanto condenada a disolución, toda boda contraída más acá del séptimo grado de parentesco.

En la ilustración son particularmente notables los dos primeros cuadros, en los que se plantea, soslayando la tentación demoníaca, la secuencia temporal existente entre el acto sexual, el parto y la posterior muerte del niño.

En primer lugar la unión incestuosa -caso único en la ilustración del manuscrito que analizamos- está representada de manera muy realista, lo que es poco frecuente, aún en obras del siglo XV[12]; el joven abraza a su madre y ambos rostros están enfrentados, como a punto de besarse. Al respecto cabe observar que en *De Amore* de Andreas Capellanus, obra paradigmática en materia de amor cortés, se alude a los cuatro grados del amor enumerados por la amada en orden temporal: 1) la esperanza de aceptación; 2) el ofrecimiento del beso; 3) el placer del abrazo; 4) el ofrecimiento de toda la persona[13]. Los grados segundo y tercero están claramente expuestos en la imagen, lo que no ocurre con el siguiente que queda sobreentendido a partir del cuadro que le sigue. Por otra parte, los cuerpos de madre e hijo aparecen desnudos de la cintura hacia arriba, lo que ocurre invariablemente en todas las miniaturas en las *Cantigas* relacionadas con la sexualidad. El origen de este recato habría que buscarlo en códigos amorosos como el recientemente citado *De Amore*, donde se distingue entre la parte superior y la parte inferior del cuerpo. El hombre que prefiere los placeres de esta última en nada se distingue de los animales, aunque a continuación se dice que el placer de la parte superior no existiría sin la parte baja que la sostiene y refuerza[14].

También es pertinente el pasaje donde se distinguen dos formas del acto amoroso[15]. La primera se limita al beso de boca, al abrazo y al contacto pudoroso con la amante desnuda, situaciones que hallan su correlato visual en la gestualidad de los personajes de la miniatura. En cambio, la otra forma se presta a todos los placeres carnales culminando en lo que se designa mediante eufemismos como "acto de Venus" u "obra de Venus"[16]. Aunque se debe preferir la primera, también la otra es digna

---

[12] Por ejemplo, en un *Decamerón* de Bocaccio ilustrado c.1410, París, Arsenal, m. 5070, a pesar del fuerte contenido erótico de algunas narraciones, la desnudez apenas se insinúa y la gestualidad relacionada con la acción sexual es prácticamente inexistente. Ver ilustraciones de los episodios, III-6, IV-8, V-4, V-5, VI-7, IX-2, etc.

[13] Andreas Capellanus, *op. cit.*, p. 26.

[14] *Ibid.*, p. 108 y ss.

[15] *Ibid.*, p. 96 y ss.

[16] *Ibid.*, p. 97, 109, 120, 121, 161, etc. En el último pasaje se dice expresamente: "... Dios ... en el viejo y en el nuevo Testamento ordena castigar a todos aquellos encadenados, fuera del matrimonio, a los actos de Venus...".

de alabanza, a pesar de que puede desencadenar peligros gravísimos. Este discurso ambiguo y contradictorio, característico de *De Amore*, originado en un estrategia que posibilitara su difusión en ámbitos privilegiados sin caer en actitudes extremas[17], justificaría la imagen con la que se representa el incesto en la miniatura.

Esta es, de todos modos, la más expresiva en materia de gestualidad sexual de todo el manuscrito, como si la fuerte censura del hecho condicionara la conformación de la imagen.

En el compartimento siguiente, la disposición de las arquitecturas de enmarque refuerza la secuencia temporal normalizada de izquierda a derecha. En el espacio comprendido por las dos arcadas, el lecho está dispuesto de la misma manera que en la escena del acto sexual. A sus pies, la posición de la mujer dando a luz en soledad, que alude al ocultamiento de un parto prohibido[18], el vientre abultado y el niño que emerge entre sus piernas, el gesto arquetípico de dolor dado por ambos brazos levantados, son actitudes y gestos por demás significativos. Finalmente el niño es arrojado a la letrina, imagen mucho más expresiva que el texto que se limita a indicar "*mató dentr'en sa casa enserrada*", pues implica la muerte y la eliminación aberrante de la prueba del pecado. Como contraposición a esa maternidad pecaminosa que termina en filicidio, en el cuadro inmediatamente inferior aparece la Virgen entronizada con el niño en su regazo, imagen de la mayor y más trascendente dignificación de la maternidad.

En los restantes cuadros, la composición y ordenamiento de los personajes contrasta con el dramatismo de los dos primeros. Las imágenes mayestáticas del emperador, en tres oportunidades, y de la Virgen María identificada tradicionalmente con la Iglesia implican el sometimiento a las respectivas reglas jurídicas, y por ende el restablecimiento del orden transgredido. En todos estos casos los gestos y la composición son más convencionales. Además, las campanas y las lámparas transforman el contenido del esquema arquitectónico, que se convierte así en templo, espacio donde se genera el milagro. En el tercer cuadro, el demonio con el aspecto de adivino acusa a la viuda ante el Emperador. Luego la mujer acude al templo y se postra en oración ante la Virgen, que responde cambiándole milagrosamente la fisonomía, con lo cual al no ser reconocida por el demonio-adivino, es declarada inocente por el emperador.

---

17 De hecho el tratado fue condenado en 1277 por el obispo de París, cuando ya era ampliamente conocido.

18 En la cantiga 7, el parto de una monja es asistido por dos ángeles en presencia de la Virgen. En la cantiga 89, varias mujeres asisten a una judía conversa en el momento de dar a luz.

No obstante, en la escena del fallido reconocimiento, la fisonomía de la acusada permanece inalterada. Esto demuestra que la eficacia gestual sobrepasa ampliamente a las posibilidades de individuación, al punto que ésta requiere necesariamente el apoyo del texto explicativo. [*Cantiga 42*. Figura 4.]

Está basada en un relato de la temprana Edad Media que narra cómo un jugador de pelota, por comodidad, coloca su anillo en un dedo de una estatua de Venus. Posteriormente se casa, pero una figura similar a la imagen pétrea de la diosa se acuesta entre los contrayentes impidiendo la consumación del matrimonio. Por la acción mágica de un intermediario, el joven rescata el anillo y vuelve a los brazos de su esposa sano y salvo[19].

La adaptación al cristianismo de este curioso relato lo encontramos en Vicente de Beauvais, Gauthier de Coincy y Gonzalo de Berceo, autores anteriores a las *Cantigas*, lo que prueba la notoriedad del tema a lo largo del siglo XIII. Según Camille[20], el reemplazo de Venus por María demuestra que la misma estructura narrativa puede ser fuente de una historia de posesión diabólica basada en la identificación del ídolo pagano con lo demoníaco, o de una historia edificante.

Además corresponde destacar que dentro de la temática que estamos abordando, esta sustitución tiene una significación particular derivada de un discurso muy difundido a lo largo del siglo XIII. Como vimos en la cantiga anterior, en *De Amore*, Andreas Capellanus al referirse al acto sexual fuera del matrimonio, que implica la máxima expresión de la lujuria, recurre a eufemismos como "actos de Venus" u "obra de Venus".

En primer término procuraremos establecer a nivel textual cómo se opera la adaptación en las *Cantigas*. El joven es presentado como "*mui falss amador*" y no se despoja del anillo por incomodidad como en el relato pagano, sino que experimenta una especie de seducción por la belleza de la imagen mariana esculpida en la puerta de una iglesia en construcción. Es interesante observar la gestualidad de esta singular seducción. Mientras que los jóvenes que acompañan al protagonista expresan actitudes corporales relacionadas con el juego, éste es el único que, inmóvil, dirige su mirada al cuadrito contiguo. Tampoco ninguno de los constructores mira a la estatua y, además, el gesto con el que el joven inmovilizado sostiene la pelota que en vano esperan sus compañeros, es similar al

---

[19] M. Méon, *Nouveaux recueil de fabliaux et contes inédites des poètes françaises des XIIe, XIIIe et XIVe siècles*, París, 1823, t. II, p. 293, citado según Victor Said Armesto, *La leyenda de Don Juan*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1946, p. 157 y ss.

[20] Michael Camille, *The gothic idol*, Cambridge-Massachusets, Cambridge University Press, 1989, p. 239.

de María mostrando uno de sus atributos tradicionales, el fruto que alude al pecado original. Este atributo nos remite al juego de las palabras AVE-EVA, analizado a propósito de la cantiga 60.

El análisis precedente muestra la existencia de una serie de gestos que conforman un verdadero código visual de seducción. En el siglo XIII, bajo la influencia de Aristóteles, transcurre un período de reorganización sensorial que privilegia la visión como el más noble de los sentidos. Es un privilegio subyacente a la visión de los místicos, pero que fuera de ese ámbito puede dirigirse peligrosamente a la mujer como objeto del deseo[21]. Este aspecto está explícito en *De Amore*: "el amor es una pasión innata que proviene de la visión y del incesante pensamiento sobre la belleza del otro sexo"[22]. En otros pasajes se insiste específicamente en la visión directa, "con vista corporal", del amante "en carne y hueso"[23]. En el famoso *Salterio de San Luis* (1253-1270) y por lo tanto ligeramente anterior a estas miniaturas, en la inicial B del primer salmo (fig. 5), en la parte superior David mira hacia abajo a la desnuda Betsabé, en tanto que en la parte inferior, nuevamente David eleva su mirada a la verdadera visión que es Dios. En una traducción ilustrada del siglo XIV del *Speculum Historiae* de Vicente de Beauvais, la Virgen está al mismo nivel que el joven (fig. 6), situación de la que no surge, como advierte Camille[24], la idea de la Virgen como estatua. En la cantiga, ambas imágenes están a distinto nivel y más que la idea de estatua implícita en una composición iconográfica ampliamente difundida, se establece, de acuerdo con un código jerárquico medieval, la sumisión del joven a María. Al respecto en el texto el joven declara que "*...serei en dos seruos tuos/ et est'anel tan fermoso/ to dou porend' en sinal/...*", y a continuación María dice: "*...que des alí adeante/ nunca no seu coraçon/ outra moller ben quissese/ et que le fosse leal/*". En consecuencia tanto elementos textuales como visuales indican que se trata de una acción propia del amor cortesano[25]. En este caso, la obediencia está expresada de manera contundente por las palmas de ambas manos del joven dirigidas a la imagen mariana. El cuadrito que nos ocupa sería así una especie de sublimación absoluta de un pasaje de Chrétien de Troyes, cuando Lancelote llega al lecho donde reposa la amada, se arrodilla y le rinde culto. Chrétien añade que no hay reliquia en la que Lancelote deposite más fe, al punto

---

21 *Ibid.*, p. 307.
22 Andreas Capellanus, *op. cit.*, p. 14.
23 *Ibid.*, pp. 50 y ss. y 70 y ss.
24 M. Camille, *op. cit.*, p. 239.
25 C. S. Lewis, *La alegoría del amor*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, p. 2 y ss.

tal que al retirarse hace una genuflexión como si se encontrara ante un altar[26].

El texto poético sigue con el consejo de los amigos al joven, en el sentido de recluirse en la orden del Císter, pero el demonio le incita a retornar a su primera amiga. La incitación demoníaca ha sido dejada de lado por el miniaturista, quien alude directamente al casamiento mediante un *topos* tradicional en la iconografía, el banquete nupcial.

La escena siguiente se cumple en la cámara nupcial. La mujer acostada y exhibiendo su desnudez desde la cintura hacia arriba, adopta una de las representaciones de la lujuria arraigada por lo menos desde el siglo XII[27], relacionada indudablemente con la discusión sobre la diferenciación entre parte alta y baja del cuerpo a propósito de las relaciones prohibidas tratadas en la cantiga anterior. En lugar de los participantes que aclamaban lo que era considerado una verdadera entronización en el lecho[28], se presenta María acompañada por un ángel, lo que evoca las escenas inicial y final de la cantiga 60, verdaderas claves de la oposición AVE/EVA. En el texto, María acusa al joven de falso y mentiroso, en tanto que en la miniatura le aferra la mano derecha a fin de impedir la *copulatio*.

En *De Amore* se narra las aventuras de un caballero en la corte del rey del Amor quien le expone sus doce mandamientos que enuncian los deberes del amante. En tres de ellos se establece que debe conservarse casto para su amada, evitar por completo el engaño y obedecer los designios de la dama[29]. Como vemos, puntos teóricos que encuentran correlato textual y visual en las *Cantigas*. En un libro reciente[30] que seguramente recoge hipótesis emanadas de la historia de la literatura, se dice que España incorporó el amor cortés cuando el tratado de Andrés el Capellán fue leído en la corte de Juan de Aragón (1350-1396). Nuestro análisis permite identificar una gestualidad vinculada al amor cortés ya en el siglo XIII. De todas maneras son necesarias algunas aclaraciones para precisar esta referencia al amor cortés que tiene por protagonista nada menos que a María.

---

[26] Chrétien de Troyes, *Lancelot*, 4670-4671 y 4734 ss., citado según C. S. Lewis, *op. cit.*, p. 24.
[27] Capitel del siglo XII en Nieul-sur-l'Antize, "La mujer de Putifar como imagen de la Lujuria"; en Villalcázar de Sirga (Palencia), imagen de Lujuria al pie de una escultura del siglo XIII que representa San Miguel abatiendo al dragón. Reproducidos en F. Garnier, *op. cit.*, figs. 52 y 100 respectivamente.
[28] Phillippe Ariès, "El matrimonio indisoluble", en Ph. Ariès, A. Bejin, M. Foucault y otros, *Sexualidades occidentales*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 192.
[29] Se trata de los mandamientos II, V y VII, Andreas Capellanus, *op. cit.*, p. 60.
[30] Santiago Sebastián López, *Iconografía medieval*, Donostia-San Sebastián, Etor, 1980, p. 482.

En primera instancia se trata, repetimos, de un ejemplo más de la sublimación, en este caso absoluta, del amor. Por otra parte, a través de la imagen de la lujuria personificada en la mujer acostada y semidesnuda cuyo contacto sexual con el joven impide María, se enfatiza la negación del placer carnal que enturbia el fin primordial del acto sexual que es la procreación. Esta negación se inserta en una teoría eclesiástica que a partir de San Pablo tuvo larga difusión en la Edad Media[31].

Dado que María es identificada con la Iglesia, el joven se acoge al estado eclesiástico recluyéndose en una ermita. Aquí la imagen alcanza una significación ausente en los textos. Por una parte, las decorativas arquitecturas góticas son reemplazadas por la modesta ermita, cuyo acceso está rematado por un arco de medio punto. Junto a este "retorno a las fuentes" del cristianismo en sentido amplio -no olvidemos que el eremitismo es el antecedente válido de la vida monástica-, se despliega un paisaje que recuerda el Paraíso Terrenal de la cantiga 60 (fig. 1). A través de la devoción mariana, el joven ha desechado placeres terrenales, juego de pelota y deseo carnal, y se restituye a un lugar edénico espejo del Paraíso Terrenal, donde teóricamente halla la máxima protección contra las acechanzas mundanas. [*Cantiga 186*. Figura 7.]

La envidiosa y perversa suegra de una mujer casada "*con marido que amaua máis* d'ál *ren/ et en Santa María todo seu sen/ auía en a seruir por sempre iá/*", ordenó a un moro que estaba a su servicio acostarse subrepticiamente con aquélla. El marido los encuentra dormidos juntos, hace la denuncia y la justicia determina la muerte en la hoguera para ambos. En esas circunstancias, la mediación de la Virgen salva a la inocente, pero no al moro que perece quemado por traidor, en tanto que la suegra es denunciada por falsaria.

Se trata de un caso en el que el adulterio ha sido forzado -aunque no consumado-, en el que está comprometido un personaje tal como el moro que para la cultura de la España del siglo XIII pertenece a la órbita de la alteridad por excelencia. Esta circunstancia explica el modo de representación del personaje, dotado de una fisonomía grotesca en oposición a los refinados rasgos faciales de los restantes personajes que ilustran la secuencia de la cantiga. En este sentido podemos advertir que el perfil del moro es muy similar al de uno de los demonios que aparece en el último cuadro de la ilustración de la Cantiga 85. En contraposición, la ino-

---

31 En torno a las teorías eclesiásticas sobre el matrimonio véase, entre otros, Jean-Louis Flandrin, "Vida sexual en la sociedad antigua", en Ariès, Bejin, Foucault y otros, *op. cit.*, p. 220 y ss.; Duby, *op. cit.*, p. 20 ss.; Tomas Rincón, *El matrimonio, misterio y signo, siglos XI-XIII*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1971.

cencia de la mujer se encuentra enfatizada mediante varios recursos. En primer lugar, a diferencia de otros ejemplos, la mujer acostada tiene el cuerpo totalmente cubierto, circunstancia que elimina toda alusión a un goce lujurioso. Por otra parte, la mujer y su obligado seductor no comparten la misma cobija y aquél también totalmente vestido, no realiza ningún gesto que permita ser interpretado como relación amorosa. En este sentido, la gestualidad de esta pareja representa una actitud negativa con respecto a la lujuria, circunstancia acorde con la inexistencia del adulterio. Esta negación de todo contacto acentúa la alteridad del personaje, justificando plenamente la aparición salvífica de María junto a la hoguera. La figura de María en esta situación está expresada visualmente de un modo muy particular que recuerda las imágenes románicas en las que tanto María como el Niño se encuentran dispuestos en posición rigurosamente axial, imaginería de larga pervivencia en la España del siglo XIII. En las *Cantigas*, toda vez que aparece la estatua de la Virgen, el Niño está sentado sobre su muslo izquierdo, con sus piernitas plegadas sobre el otro muslo, imagen que anticipa la famosa Virgen de la Esperanza de la Catedral de Vitoria, tan difundida en la España del siglo XIV.

Se recurre así a una imagen asociada a la iconografía tradicional y no a la innovadora del siglo XIII, para enfatizar la acción milagrosa de María a favor de la mujer inocente salvada de la hoguera, alusión directa al infierno reservado a los infieles personificados por el negro.

Conclusiones

A través de los análisis precedentes hemos observado que en las ilustraciones se alcanza, en escenas relacionadas con la sexualidad, un grado de expresividad mayor a la del texto literario, el que en esos puntos recurre a términos convencionales que apenas insinúan la situación.

Si recordamos que una obra como el manuscrito escurialense estaba destinada a circular dentro de un restringido círculo áulico, el o los autores de las miniaturas denotan una intención artística, que de algún modo pretende superar las pautas tanto de la legislación laica -por ejemplo, las *Siete Partidas*-, como de la religiosa. Sin embargo destaquemos que para la superación de lo que llega a constituir un verdadero tabú, se recurre a un lenguaje gestual arraigado desde época anterior y, también, a fórmulas iconográficas y formales ya afianzadas en el arte cristiano, tal como los desnudos de Adán y Eva (Cantiga 60).

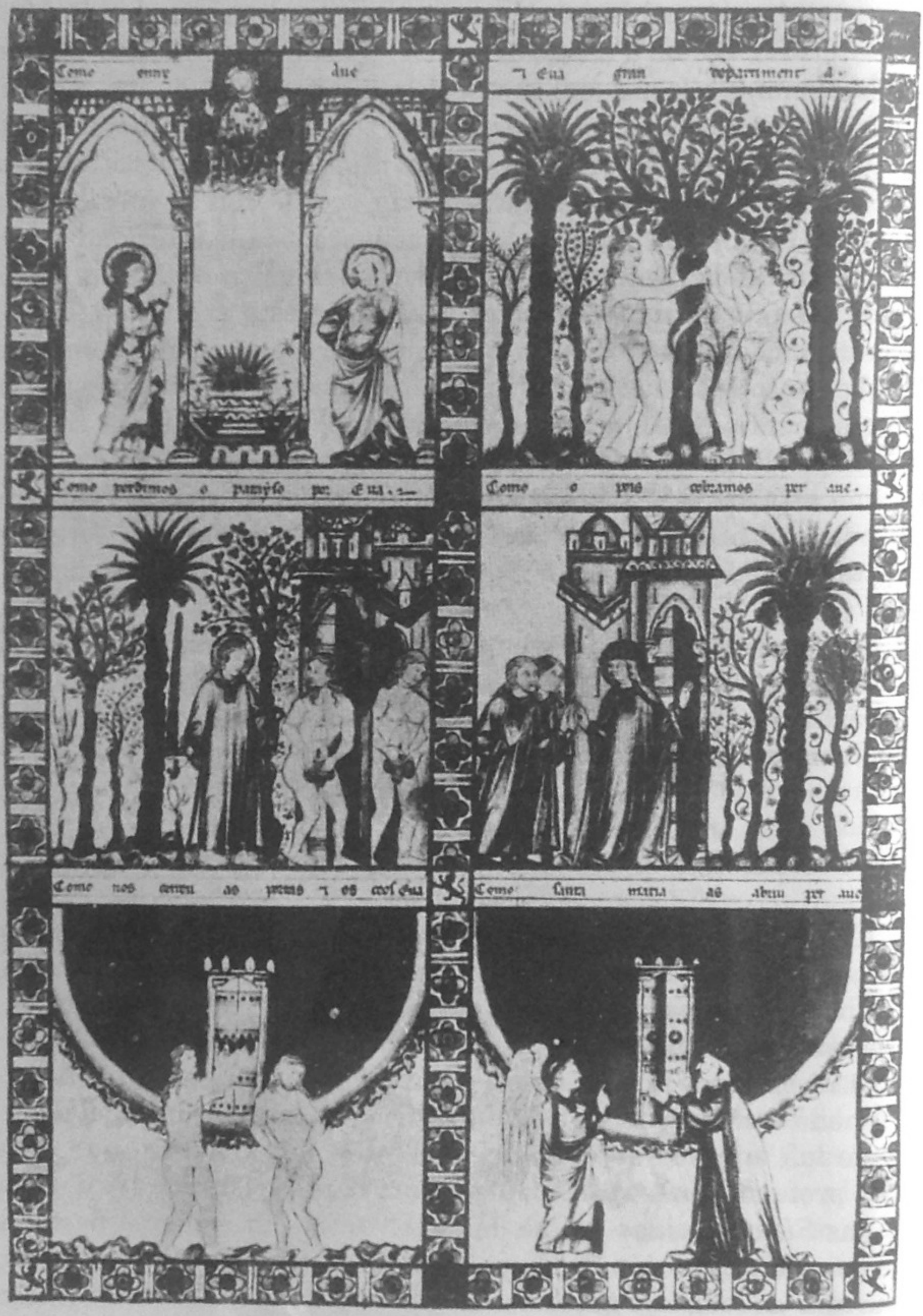


Figura 1. Biblioteca de El Escorial, Cod. T.I.1, Cantiga 60.

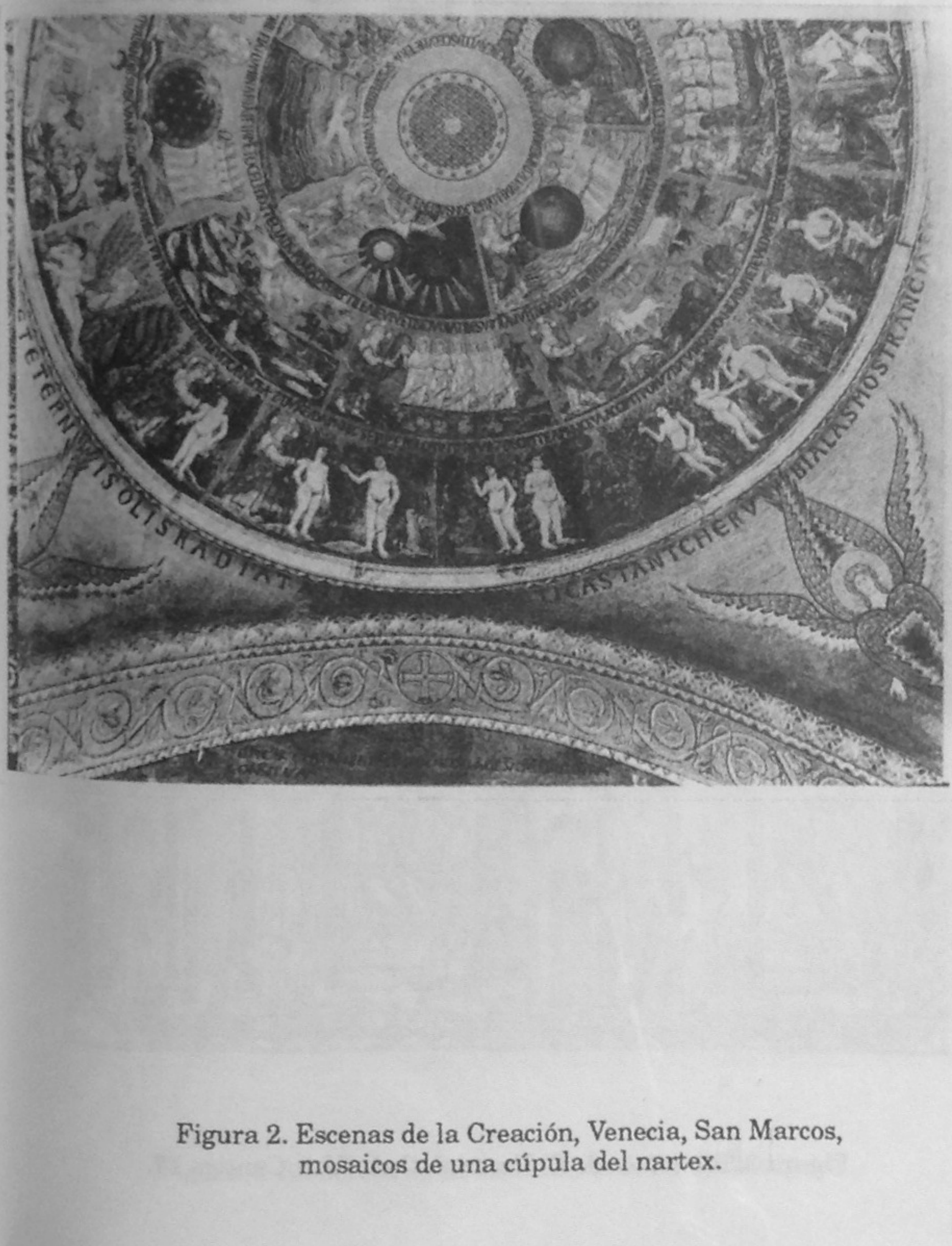


Figura 2. Escenas de la Creación, Venecia, San Marcos,
mosaicos de una cúpula del nartex.

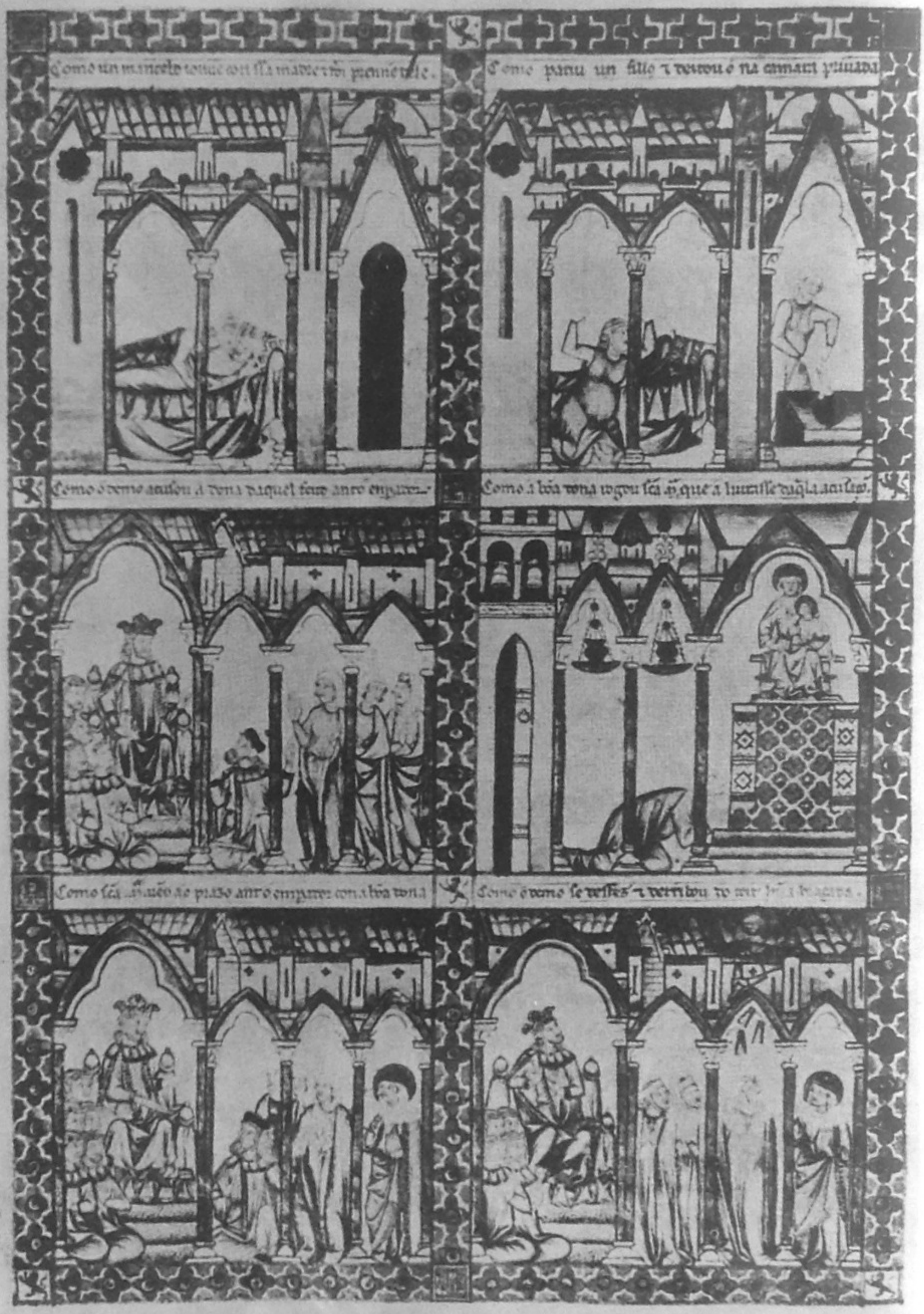


Figura 3. Biblioteca de El Escorial, Cod. T.I.1, Cantiga 17.

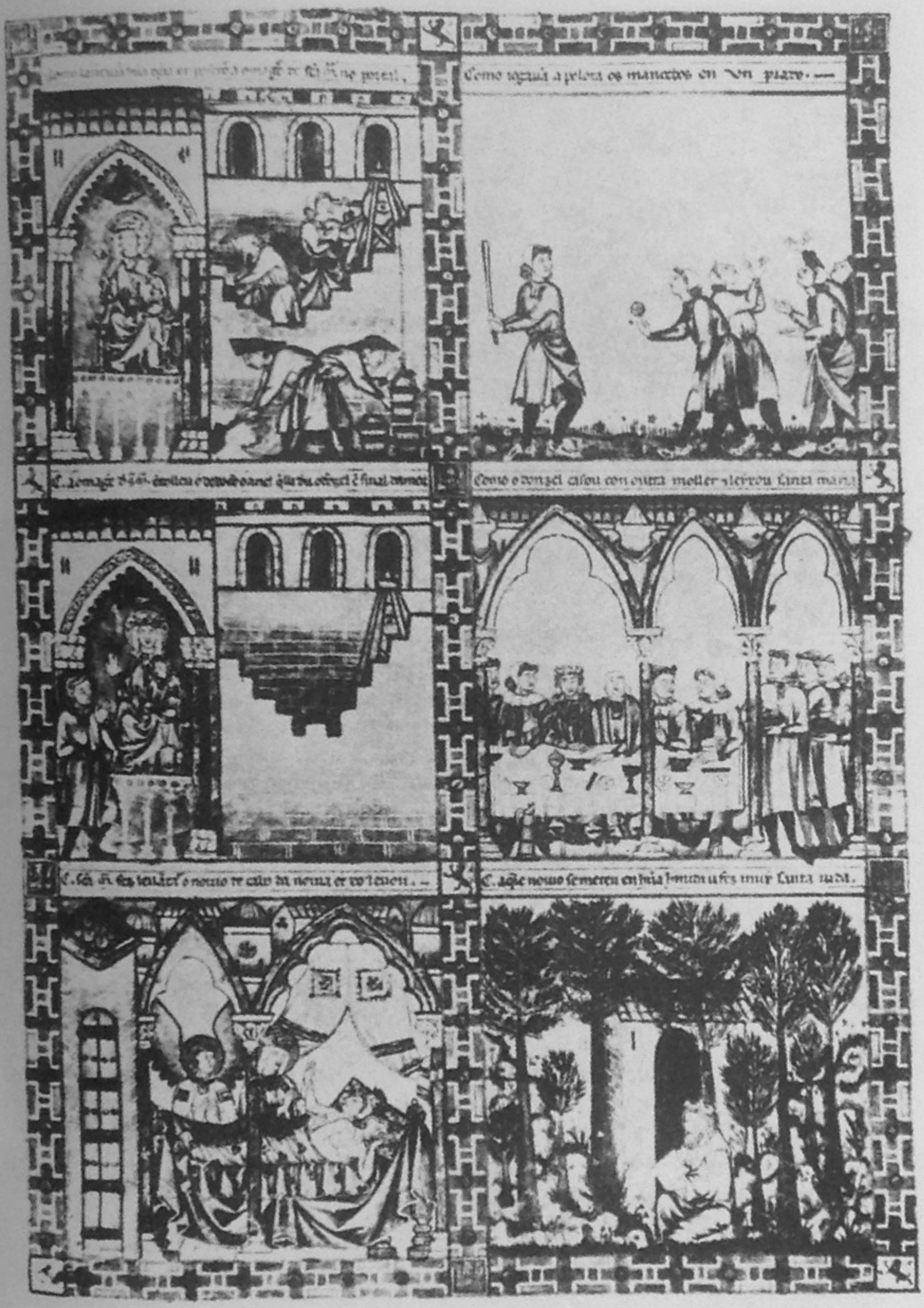


Figura 4. Biblioteca de El Escorial, Cod. T.I.1, Cantiga 42.

Figura 5. David mirando a Betsabé y David en oración, París, Biblioteca Nacional, ms. lt. 10525 (*Salterio de San Luis*), f. 85 v.

Figura 6. El joven que pone su anillo en un dedo de una estatua de la Virgen María, París, Biblioteca Nacional, ms. fr. 311 (Vicente de Beauvais, *Miroir historial*), f. 71 v.

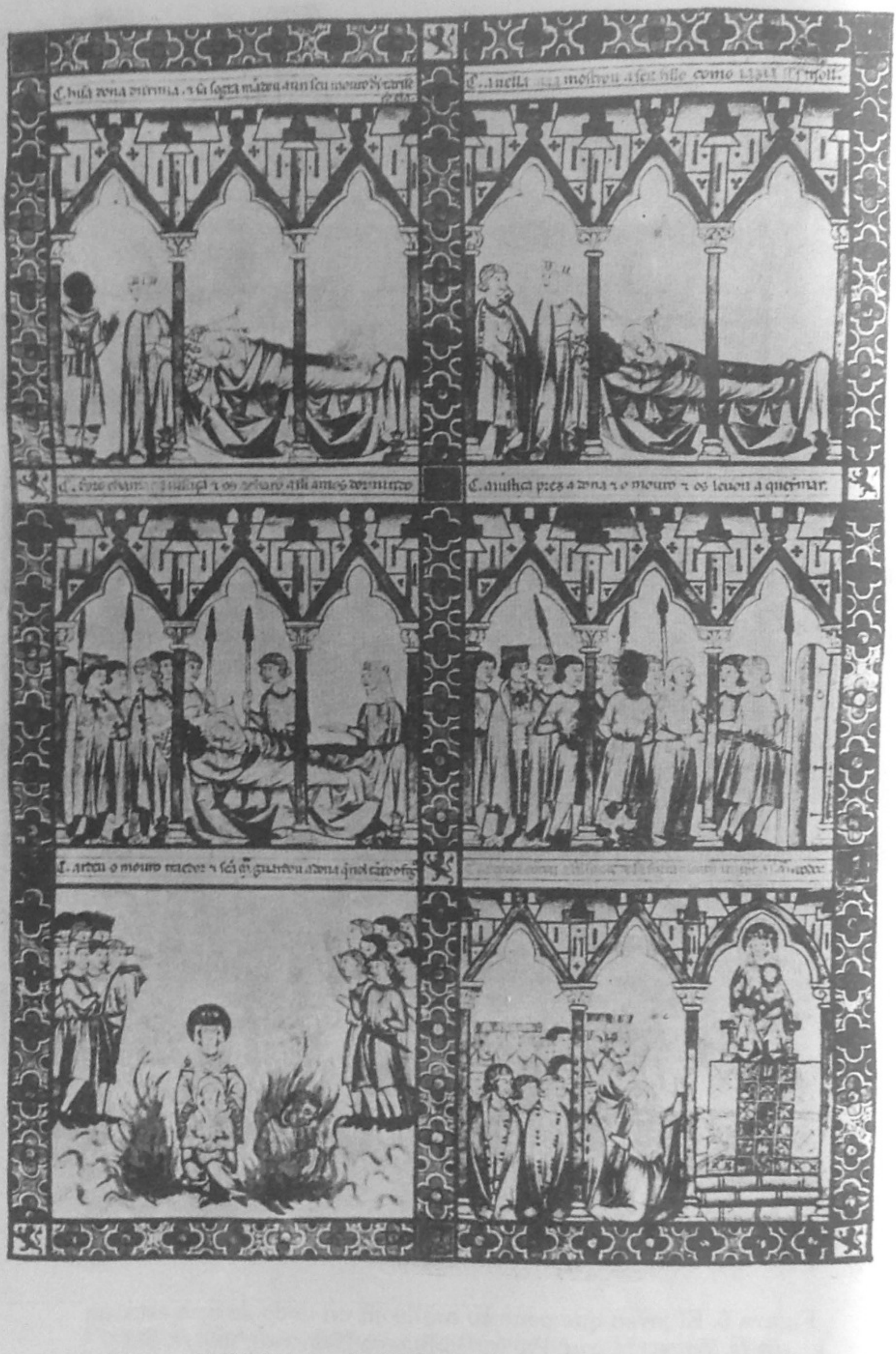


Figura 7. Biblioteca de El Escorial, Cod. T.I.1, Cantiga 186.

LA IMAGEN IDEALIZADA DEL REY EN LA *SAGA DE LOS REYES* DE SNORRE STURLASSON

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(Universidad de Buenos Aires)

Al cabo de un largo viaje, el dios Odín llegó a Suecia desde Oriente. Se estableció en las inmediaciones del lago Maelar, en el lugar que ahora se llama Sigtuna la Vieja. Allí erigió un gran templo y adjudicó sedes a los sacerdotes que lo acompañaban. A Fröy, dios de las cosechas y la fertilidad, le entregó Uppsala. Otorgó leyes al país. Entre las cualidades que distinguían a Odín de los hombres ordinarios, poseía la de versificar y hablar en rima. También era capaz de mudar de aspecto: entre los amigos era tan hermoso que al contemplarlo se alegraban los corazones, pero cuando lo veían sus enemigos, su fealdad y exterior feroz los intimidaban. Odín poseía además poderes mágicos gracias a los cuales en el campo de batalla sus adversarios se volvían sordos, ciegos o cobardes y sus armas se desafilaban; en cambio, los hombres que luchaban a su lado se convertían en *berserks*, cuya furia era imposible resistir. También podía trasladarse instantáneamente a sitios alejados; el fuego, el mar y el viento le obedecían y era un gran hechicero. Promulgó leyes referidas a la inhumación de los muertos y dispuso que se erigiesen túmulos para recordar a los personajes principales, estelas en memoria de los valerosos y que todos los demás fuesen cremados. Asimismo reglamentó la celebración de los sacrificios propiciatorios: al final del otoño se debía sacrificar para rogar por un buen año, al promediar el invierno por una buena cosecha y durante el verano se pedía la victoria en la guerra[1].

El párrafo que antecede resume los términos con que Snorre Sturlasson comienza la lista de biografías reales en su monumental *Sagas de los Reyes* o *Heimskringla*. Hacia la segunda mitad del siglo XIII, el rey de

---

[1] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer*, oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957, pp. 10-12.

Noruega encomendó a Snorre Sturlasson, prominente hombre de letras islandés, que redactase las biografías y hazañas de sus antecesores. El erudito cronista, que además fue recopilador de los relatos mitológicos contenidos en la *Edda en prosa* y quizás también autor de alguna de las grandes sagas noveladas islandesas, se destacaba por sus profundos conocimientos del pasado histórico, heroico y mitológico del mundo escandinavo, los puso al servicio de la composición de una obra cuya veracidad, a menudo cuestionada, ahora es aceptada en sus lineamientos básicos, aunque a menudo haya deformado los acontecimientos en aras de la composición literaria o para servir al interés de su comitente: la exaltación de la monarquía legítima y cristiana de una nación unificada. La obra reúne en sucesivos capítulos las biografías de dieciséis reyes, precedidas por una introducción, la *Saga de los Ynglings*, que recoge sucintamente noticias referidas a los reyes que a lo largo de veinte eslabones sucedieron en Suecia a Odín y -cuando su linaje se extinguió allí- hace buscar fortuna a un descendiente en tierras limítrofes con Noruega. A partir de ello, establece la conexión entre el linaje real noruego y los antiguos reyes suecos con sus precedentes míticos, tan importantes durante la Edad Media para conferir a una dinastía legitimidad y prestigio.

En un artículo reciente Eric Bournazel afirma que la sucesión en el seno de la nobleza estaba determinada por la memoria y se expresaba a través de la genealogía. Cita un trabajo realizado sobre una fuente édica, el *Hundlalodh*, en el cual ha demostrado cómo la memoria de un linaje se manifiesta en tres tiempos diferentes. A partir de un "tiempo histórico", que en realidad es pseudo-histórico, familiar, pasible de ser verificado, pero no necesariamente correcto desde el punto de vista histórico, la memoria se aleja hacia atrás a un tiempo épico o heroico, para arribar finalmente a un tercer tiempo mítico, el de los dioses[2]. Para los linajes nobles y aún más para los reyes, era primordial dejar establecida la legitimidad de sus derechos a través de lo que en la memoria se conservaba acerca de sus antepasados. La *Saga de los Reyes* concuerda en un todo con el modelo propuesto por E. Bournazel. Comienza con el relato de la llegada a Suecia de Odín y su entrada en relación en el tiempo mítico con los dioses de un panteón escandinavo más antiguo. Tendremos ocasión de seguir la sucesión a través de sus descendientes y continuar luego con los hechos imposibles de demostrar de los reyes de la etapa épica o heroica, para desembocar en el tiempo histórico en el que los acontecimientos aparentan haber ocurrido realmente tal como son relatados, aunque

---

[2] Eric Bournazel, "Mémoire et parenté: le problème de la continuité dans la noblesse de l'an mil", en A.A.V.V., *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, París, Picard, 1992, p. 112.

muchos sucesos y detalles se deban a la fantasía y capacidad creadora del autor. A pesar de ello, la *Saga de los Reyes* es una obra maestra de la historiografía medieval que, de hecho, sirve de memoria a la nación noruega hasta nuestros días.

No es el objeto del presente trabajo efectuar un análisis según el modelo trazado por E. Bournazel, sino explorar los diferentes atributos con que eran representados los reyes y cuáles eran las expectativas a las que debían responder. La atención se centrará en las noticias que se encuentran en las sagas de los tiempos mítico y heroico, en particular en el primer capítulo de la obra de Snorre, la *Saga de los Ynglings*. Su interés reside en la antigüedad del material que le sirvió de base. Esto nos obliga a examinar brevemente las fuentes con que contó Snorre.

La palabra escrita no existió en Escandinavia hasta después de su cristianización durante el siglo XI. La escritura rúnica -que había sido introducida a través de contactos con el mundo mediterráneo antes de las grandes migraciones de los pueblos germanos del siglo V-, sólo tuvo aplicación limitada debido a las dificultades que planteaba la necesidad de grabar sus signos sobre madera, piedra o hueso. Por lo mismo, las inscripciones rúnicas conservadas son sólo breves inscripciones dedicadas a la memoria de algún pariente muerto o a recordar sus hazañas o viajes. Otras, de texto oscuro y de difícil interpretación, probablemente perseguían fines mágicos. En resumen, las inscripciones rúnicas no pueden ser utilizadas como testimonios históricos válidos.

En la introducción de la *Saga de los Reyes*, Snorre menciona sus fuentes. Declara que Ari el Sabio fue el primero que escribió en Islandia, en lengua nórdica, lo que se sabía de los tiempos antiguos y nuevos[3]. Cuenta cómo Ari, que redactó alrededor de 1130, recibió información de personas que merecían crédito debido a su edad o por haber tenido acceso directo a tradiciones transmitidas oralmente. Snorre subraya además la importancia de las noticias contenidas en diversos poemas escáldicos. Los poetas gozaban en Escandinavia, como en todas las civilizaciones ágrafas, de alta estima y reputación, porque de ellos dependía en gran medida la conservación del recuerdo de los hechos pasados de la nación. Los reyes solían tener escaldos en sus comitivas para que, de inmediato, se enterasen de los acontecimientos a medida que éstos ocurrían. Gran parte de la obra poética de los escaldos son poemas laudatarios que perpetuaban las hazañas de los reyes. Snorre dice al respecto: "Recogimos los mayores conocimientos de los poemas que fueron cantados en honor de los jefes o sus hijos. Aceptamos como verídicas todas las noticias que

---

[3] Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 4.

contienen estos poemas sobre sus expediciones y luchas. Es cierto que es característico que los poetas alaben en mayor medida a aquél que en ese momento ocupa el primer lugar. Sin embargo, nadie se atrevería a contar delante de un hombre los hechos que debería haber realizado, si todos los que escuchan y él mismo también, saben que tan sólo se trata de mentiras y exageraciones. Entonces [lo recitado], en lugar de alabanza, se convertiría en mofa"[4].

Con relación a la estima de que gozaban los escaldos y su papel de depositarios de la memoria de su tiempo, nos permitimos interpolar dos citas que también provienen de la *Saga de los Reyes*, la primera referida a la incorporación del escaldo Hallfred a la comitiva del rey Olaf Trygvasson (995-1000) y la segunda al momento inmediatamente previo a la batalla de Stiklestad (1030) donde encontró la muerte el rey Olaf el Santo:

a) "El rey dijo: '...serás mi escaldo de ahora en adelante'. Gracias a los poemas de Hallfred tenemos certeza de lo que se cuenta del rey Olaf Trygvasson"[5];

b) "[Antes de la batalla, el rey Olaf convocó a sus escaldos para que estuviesen a su lado y les dijo]: 'Este será vuestro lugar y así veréis todo lo que acontecerá aquí. Entonces no necesitaréis que nadie os lo cuente y podréis componer vuestros propios poemas' "[6].

Más adelante tendremos oportunidad de comprobar la estima de que gozaba el poeta Todolf en la corte real.

En la *Saga de los Reyes*, Snorre intercala reiteradamente estrofas escáldicas en el texto en prosa y casi siempre cita el nombre del poeta que las ha compuesto. Es un recurso que contribuye a amenizar el relato, cuya lectura es de por sí muy atrayente.

Además de las fuentes que Snorre cita expresamente, debe haber utilizado otras, como por ejemplo *Aagrip*, una crónica de los reyes de Noruega que abarca el período que se extiende desde mediados del siglo IX hasta alrededor de 1177, habiéndose conservado una copia que data de ca. 1190[7], es decir, que fue redactada unos cincuenta años antes de la obra de Snorre. Desde el punto de vista literario, no puede compararse con la magistral *Saga de los Reyes*, pero debe haber servido de fuente a

---

[4] *Ibid.*, p. 4.
[5] *Ibid.*, p. 187.
[6] *Ibid.*, p. 448.
[7] *Aagrip*, Oslo, Det norske samlaget, 1973, introd., pp. 8-9.

Snorre, pues en su obra encontramos pasajes que parecen ser citas textuales de *Aagrip*.

En vista de todo lo apuntado, el material de la *Saga de los Reyes* debe manejarse con prudencia. Ya se ha señalado que la historiografía contemporánea acepta como exactos los grandes lineamientos de la historia fáctica que registra pero es probable que las noticias referidas a la vida cotidiana de las gentes se correspondan más con el momento de su redacción que con aquel en que los hechos ocurrieron. En cuanto a los acontecimientos propiamente dichos, con toda seguridad recibieron retoques de parte de Snorre. Sin embargo, su visión de los hechos debe haberse visto muy enriquecida gracias a sus contactos directos con las personalidades destacadas y mejor informadas de su tiempo, fuesen miembros de la corte real o de la Iglesia. Anne Holtsmark, a quien se debe la versión de la *Saga de los Reyes* utilizada en este trabajo, declara que Snorre "...no titubeó en improvisar discursos, réplicas o descripciones de personas; a su pluma se deben la mayor parte de los resonantes comentarios a los hechos que dan unidad al relato y crean una relación causal satisfactoria"[8].

Conviene recordar, asimismo, que los textos referidos a la representación de la figura real deben ser encarados desde una doble perspectiva. En primer lugar hay que indagar de qué manera se modifica a lo largo de las sucesivas etapas. Luego, es necesario examinar en qué medida las imágenes de los reyes responden a la ideología real vigente en el momento de la redacción de la *Saga de los Reyes*. Al efectuar el estudio desde esta doble visión, es preciso tener en cuenta que después de que Noruega quedó definitivamente unificada por obra de Olaf el Santo (1015-1030), el país debió hacer frente durante buena parte del siglo XI a las aspiraciones danesas a la supremacía en el ámbito de todo el Mar del Norte. A continuación, concluida la etapa vikinga de la historia de Escandinavia, durante casi un siglo Noruega se debatió en una guerra civil que enfrentó a los grupos de poder: la monarquía, las familias aristocráticas, la Iglesia y el viejo campesinado libre cuya creciente degradación produjo el gran levantamiento de fines del siglo XII. Los enfrentamientos no cesaron hasta que el rey Sverre (1184-1202) restableció la supremacía regia sobre los grupos en pugna. Este hecho se expresó durante el siglo XIII a través de una intensa actividad legisladora que comenzó por fijar las leyes vigentes en cada uno de los grandes distritos del país, para desem-

---

[8] Anne Holtsmark fue traductora de parte de la edición de la *Saga de los Reyes* empleada en este trabajo. Ha sido además traductora de otras sagas islandesas. La cita aparece en Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet, 800-1130*, Bergen-Oslo-Tromsö, Universitetsforlaget, 1977.

bocar en la promulgación de un código legal único para toda la nación que asignaba su lugar a cada uno de los grupos que integraban los cuadros sociales. Durante dicho siglo también otras obras importantes contribuyeron a fortalecer la monarquía. Entre ellas, la *Saga de los Reyes* ocupa un lugar nada desdeñable y parece responder a lo que puede calificarse de ideología real vigente en Noruega en el momento de su composición.

Pasando a los textos seleccionados de la *Saga de los Reyes*, comenzaremos con el análisis de su primer capítulo, la *Saga de los Ynglings*[9]. En ella, Snorre sigue a través de veinte eslabones las vidas de los reyes descendientes del dios Fröy, llamado también Yngve, que sucedieron en Suecia a Odín. Para redactar este capítulo, Snorre utilizó principalmente un poema compuesto por el escaldo Tjodolf de Kvin quien perteneció a la corte de Harald de Hermosa Cabellera, el rey que alrededor del año 900 realizó la primera unificación temporal de Noruega. La contribución de Tjodolf a la conservación de la memoria de los antepasados de los reyes de Noruega fue crucial. Según anota Snorre en la *Saga de Harald Cabellera Hermosa*, Tjodolf "era un amigo muy querido del rey..."[10] y registra el siguiente intercambio de réplicas entre el rey y su escaldo: "El rey se adelantó y observó los bancos mientras se desarrollaba un banquete y el hidromiel circulaba. Entonces murmuró como para sí mismo lo que sigue:

'Muy alegres por el hidromiel están sentados, blancas sus cabelleras;
mis viejos guerreros ¿por qué siempre tantos?'

Tjodolf entonces replicó esto:

'Golpes en la cabeza recibimos ...
en el juego de las espadas; entonces no éramos demasiados'.

Al escucharlo, el rey lo reconoció y le dio la bienvenida"[11].

En el *Ynglingatal*, Tjodolf reunió material antiguo, en parte mitológico, transmitido hasta ese momento en forma oral. Este poema sirvió de marco a Snorre para componer la *Saga de los Ynglings*. Ya se ha visto cómo la historia del dios Odín inaugura la línea de los reyes de Suecia en

---

9 Snorre Sturlasson, *op. cit.*, pp. 10-42.
10 *Ibid.*, p. 67.
11 *Ibid.*, p. 68.

el *illo tempore* mitológico. La imagen que Snorre, experto conocedor de la mitología, recoge de Odín es la del dios y rey recientemente instalado en el país de los *svear*. Se cree que la llegada a Escandinavia de Odín y de los dioses que lo acompañaron señala la incorporación de un nuevo panteón, hecho que posiblemente se dio junto al arribo de nuevos contingentes humanos. Los dioses venerados hasta entonces eran esencialmente dioses de la fertilidad; luego fue creciendo la importancia de las virtudes guerreras, tal como se comprueba al analizar la lista de cualidades de Odín. Sin embargo, durante siglos ambos panteones coexistieron. Es ocioso pretender adjudicar una fecha segura a tales modificaciones en el culto, pero puede aventurarse la hipótesis de que se hayan operado durante los primeros siglos de la era cristiana. En todo caso, la observación de Snorre, referida a la legislación implantada por Odín para las inhumaciones, puede interpretarse como testimonio de una sociedad que estaba experimentando una creciente diferenciación entre los grupos que la integraban.

Se ha visto que lo primero que Snorre atribuye a Odín, dios y rey de Svitjod -la región central de Suecia, alrededor del lago Maelar- es haber dado leyes a la población, aunque más abajo declara que se trataba de las mismas leyes que ya regían allí, o sea de una ratificación de las antiguas. La importancia del gobernante legislador es continuamente subrayada por Snorre. Responde a la necesidad básica de orden de todas las sociedades y refleja simultáneamente el clima intelectual del siglo XIII y su intensa actividad legislativa. W. Ullmann afirma que ya la legislación de los lombardos y visigodos expresaba -a través de su terminología- ideas, acaso recogidas en sus contactos con el mundo bizantino, que favorecían a la monarquía. De acuerdo con ellas, el rey -por intermedio de sus leyes- garantizaba la protección y promovía el bienestar de la población. En el momento en que el derecho consuetudinario cedió durante el siglo VIII ante el promulgado por el rey, éste se convirtió en garante de la paz de sus súbditos y a los ojos de éstos la figura del monarca adquirió mayor envergadura[12]. El primer capítulo de la *Saga de los Reyes* parece recoger tanto lo que expresaban las tradiciones mitológicas como la ideología real mencionada. De Odín, a pesar de tratarse de un dios esencialmente guerrero, Snorre destaca, en primer lugar, su papel de legislador y vuelve sobre este tema en relación con las disposiciones referidas a las costumbres funerarias. No nos interesa analizar aquí las restantes cualidades de Odín por pertenecer a la esfera de lo mágico y mitológico.

Según la *Saga de los Ynglings*, el sucesor de Odín fue Njord y luego

---

[12] Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 57.

el hijo de éste, Fröy. Ambos eran genuinos dioses y pertenecían al panteón antiguo de Escandinavia. Snorre subraya que durante sus reinados la población disfrutó de paz y "años buenos" o sea, años de buenas cosechas y de prosperidad. En los textos mitológicos, Njord generalmente aparece asociado con barcos y H. R. Ellis Davidson señala que la mención de barcos habitualmente está relacionada con la paz y la abundancia[13]. Existiría una conexión entre esta idea y las inhumaciones reales en barcos. Los reyes, al efectuar en barco el viaje al más allá, aseguraban la paz y prosperidad a su pueblo.

Fröy era específicamente una divinidad de la fertilidad y siempre aparece relacionado con los sacrificios que se celebraban para lograr buenas cosechas. El santuario de Uppsala, cuya construcción Snorre atribuye a Fröy, era el principal templo donde estos sacrificios se realizaban. Con relación a su emplazamiento, es interesante observar que en nuestros días la capital eclesiástica de Suecia se encuentra allí y no en Estocolmo, capital política. Es posible que, durante el período pagano, en el transcurso de la celebración de los sacrificios se hayan inmolado víctimas humanas. En todo caso, el cronista danés Saxo habla en tono muy crítico de las ceremonias de Uppsala[14], pero, por cierto, su perspectiva es exclusivamente cristiana. Comprendemos mejor el contexto en que Snorre presenta a los primeros reyes de Svitjod, cuando H. R. Ellis Davidson nos recuerda que la función de los dioses masculinos de la fertilidad era morir por la tierra y su gente[15]. Esta explicación permite entender por qué las biografías de los primeros reyes de Svitjod, tal como las encontramos en la saga, casi no son otra cosa más que la crónica de sus muertes, como si éstas, muertes rituales en aras del bienestar de la población, hubiesen sido más importantes que sus vidas.

Odín, Njord y Fröy fueron dioses y reyes a la vez. De Fröy, Snorre refiere que reunió en torno al palacio de Uppsala todas sus propiedades y recursos y con todo ello constituyó la base de los bienes de la corona. En esta afirmación encontramos -referida al tiempo mitológico- la concepción que sólo siglos más tarde habría evolucionado, expresándose como los "bienes de la corona". Asimismo Snorre señala que a Fröy se lo conocía también como Yngve que se convirtió en título honorífico en el linaje y en nombre del mismo: los Ynglings.

Al pasar a las biografías de los reyes descendientes de Fröy que ya no

---

13 H.R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964.

14 Saxo Grammaticus, *Danmarks krönike*, oversat af Fr. Winkel Horn, Copenhague, Peter Asschenfeldt's Stjerneböger A/S, 1985.

15 H.R. Ellis Davidson, *op. cit.*, p. 110.

pertenecían a las filas de los dioses, llegamos al tiempo heroico. Las cualidades regias ahora se asemejan más a las del común de los hombres. Sin embargo, el contenido del relato parece perseguir una clara finalidad ejemplificadora y, además de memoria del pueblo, cumple la función de paradigma de las conductas socialmente aceptables o condenadas.

En el relato encontramos hombres que buscan alianzas matrimoniales con otros linajes importantes, la siempre difícil relación con los lapones debido a sus dotes hechiceras según las fuentes nórdicas, a mujeres que se vengan por haber sido abandonadas por sus esposos -a pesar de que estamos ante una sociedad en la que la poligamia se supone un hecho frecuente, especialmente en los grupos más elevados de la sociedad-. Cuando el rey es un hijo parricida, la sociedad íntegra debe soportar hambre y penurias que no cesan hasta que éste es inmolado a los dioses en el altar de los sacrificios. Los enfrentamientos y competencia entre hijos que heredan en forma conjunta el reino acaban en muertes mutuas, recíprocamente infligidas. De uno de los reyes cuenta Snorre que su corte reunía a músicos y actores, además de contar con hechiceros y gentes expertas en otras artes mágicas.

Al cabo de aproximadamente la mitad de la lista de biografías reales de la *Saga de los Ynglings*, comienzan a aparecer noticias como la del enfrentamiento mencionado entre dos hermanos que heredan el trono en forma conjunta y otras que sugieren que las características de la sociedad se han modificado, quizás debido al incremento demográfico. Se registran choques entre varios aspirantes a la dignidad real. Las circunstancias parecen haber llevado a que aumentase la importancia de las cualidades guerreras de los hombres, pues eran las que les permitían conquistar los mejores puestos en la sociedad.

El cambio señalado parece marcar el comienzo de la etapa vikinga de la historia de Escandinavia. Cuando esta transformación comenzó a operarse en el interior de las naciones escandinavas, su sociedad seguía siendo ágrafa, de manera que carecemos de testimonios escritos concernientes a ese momento. Las referencias a la creciente belicosidad parecen atestiguar las características de una etapa marcada por dificultades en el abastecimiento de una población que comenzaba a colmar los espacios disponibles, dando lugar a luchas internas y al ansia de buscar nuevos horizontes más allá de las fronteras. En la *saga*, a partir de ahora, las virtudes guerreras parecen ser el principal mérito de los reyes, sin que desaparezcan totalmente las noticias de monarcas pacíficos. Tal es el curioso caso de un rey que prolongó su vida y llegó a los ciento veinte años de edad en virtud de haber sacrificado en el altar sucesivamente a todos sus hijos menos el último. Quizás se nos esté diciendo que, con tal

de prolongar la paz que duró tanto como la vida del rey, su gente toleró los sacrificios ceremoniales de los hijos con excepción del último que se salvó de sufrir el destino de sus hermanos para evitar que se extinguiese el linaje.

A continuación, se comprueba que el radio de las relaciones con tierras cada vez más alejadas va en aumento. Junto a la mención de reyes roturadores y que buscaban ampliar el interior de su territorio avanzando sobre los bosques, aparecen noticias como ésta que afirma que el rey Adils, vigésimo en la lista sucesoria de Odín, "...algunas veces emprendía expediciones vikingas durante el verano"[16], que lo llevaron hasta Sajonia, Dinamarca y Noruega.

Simultáneamente figuran los primeros testimonios referidos a "reyes del mar". Al respecto citamos a Snorre[17]:

"En aquel tiempo había muchos reyes que dirigían expediciones de pillaje al país de los 'svear', tanto daneses como noruegos. Muchos eran 'reyes del mar', que contaban con importantes contingentes de hombres sin poseer tierras. Sólo podía legítimamente llamarse 'rey del mar' aquel que

nunca dormía y jamás bebía
bajo techo tiznado en casa junto al fuego".

Esta cita ya es un testimonio cabal de la etapa vikinga en la historia escandinava. Ante la imposibilidad de labrarse una posición en el interior de las fronteras, aquéllos que contaban con recursos y hombres suficientes armaban expediciones en cuyo transcurso esperaban obtener botín y riquezas que les permitirían escalar posiciones en el seno de la sociedad.

Tendremos ocasión de ver brevemente cómo se describían las cualidades de estos "reyes del mar", o sea los jefes vikingos, pues coinciden con las cualidades de los reyes de la etapa vikinga. De hecho, más de uno alcanzó la cúspide de la escala social gracias a sus hazañas vikingas previas.

La lista de reyes de Suecia -sucesores de Odín, descendientes de Fröy- se cierra con el rey Ingjald. Snorre presenta esta imagen de su época: desde los tiempos de Odín, los reyes que residían en Uppsala habían sido los más importantes en todos los distritos de Svitjod. Habían sido jefes únicos sobre todo el territorio de los "svear", hasta que el reino se dividió entre dos hermanos y más tarde se fue repartiendo entre los

---

16 *Ibid.*, pp. 28-29.
17 *Ibid.*, p. 30.

miembros del linaje a medida que éste se ramificaba. Algunos reyes roturaron extensas regiones boscosas y extendieron sus dominios de esta manera. Cuando Ingjald accedió al poder, resolvió quitar del medio a sus competidores, inmolándolos en el transcurso de un festín al que los había invitado, al mandar prender fuego al "hall" donde se encontraban todos los huéspedes reunidos alrededor de la bebida[18].

De manera reiterada se encuentra, no sólo en la *Saga de los Reyes* sino también en otras *sagas*, el recurso a este método para librarse de adversarios. Probablemente, el caso más famoso lo constituye la muerte del protagonista de la *Saga de Njal* cuando sus enemigos incendiaron su casa, hecho al parecer verídico y comprobado por la arqueología[19]. El propio rey Ingjald, ya anciano, al verse rodeado por enemigos con fuerzas superiores, habría recurrido al mismo medio para poner fin a su propia vida y a la de su hija. Con su muerte desapareció de Suecia el linaje de reyes descendientes del dios Fröy. Snorre cuenta cómo Ivar Vidfamne construyó un efímero imperio alrededor de los mares Báltico y del Norte al apoderase no sólo de Suecia sino también de Dinamarca, Sajonia, los países del Báltico y parte de Inglaterra. En cambio, la saga cuenta acerca el hijo de Ingjald que fue educado lejos de su padre y eligió buscar nuevos horizontes y roturó tierras en lo que en la actualidad es una zona limítrofe entre Suecia y Noruega. Al casar con la hija de un grande de los fértiles valles del este de Noruega, a partir de donde sus descendientes se extendieron, el linaje de los Yngling se prolongó en este país. Allí pronto se ramificó y dio muestras de sus aspiraciones a y capacidad para el ejercicio del poder. De él descendieron todos los reyes noruegos hasta el siglo XII.

Es imposible demostrar si los reyes de Noruega que desde el siglo IX en adelante y poco a poco centralizaron el poder en sus manos, fueron efectivamente descendientes directos de Ingjald, si es que este último en verdad existió. En todo caso, Tjodolf de Kvin y después de él Snorre, al trasplantar el linaje de los Ynglings desde Suecia, establecieron con mucha habilidad una genealogía eminente para los reyes noruegos. El relato de los hechos registrados por la *saga* permite la conjetura que el hijo de Ingjald, Olaf, abandonó Suecia debido a la impopularidad y mal recuerdo dejados por su padre. Cuenta luego la *saga* que fueron tantos los que inmigraron con él que la tierra no tuvo capacidad para todos y sobrevino una hambruna: "De esto culparon a su rey, en vista de que los 'svear' siempre atribuyen a su rey la responsabilidad tanto de los buenos

---

[18] *Ibid.*, pp. 33-34.
[19] *Njal's Saga*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1960, pp. 267-268 y 22-23.

como de los malos años. El rey Olaf no se destacaba por celebrar grandes sacrificios [acaso nos esté diciendo que las costumbres paganas ya no eran aceptadas por todos] y esto no agradaba a los 'svear'... Entonces reunieron un ejército... rodearon e incendiaron la casa de Olaf, lo entregaron a Odín y lo sacrificaron en aras de un buen año"[20]. Es interesante comprobar que aquí aparece una vez más el sacrificio ritual de la persona real, aunque a continuación el cronista refiere que los "svear" más perspicaces comprendieron que el año de malas cosechas había sobrevenido porque había más hombres que lo que la tierra soportaba y que el rey no era responsable. Entonces resolvieron trasladarse todos hacia el oeste, al distrito noruego de Solör. Allí tomaron por jefe al hijo de Olaf, Halvdan, dándole título de rey[21]. Una fecha tentativa que puede atribuirse a estos acontecimientos es la primera mitad del siglo IX. Este no es el momento para analizar los diferentes testimonios que abonan a favor de la consolidación de la realeza noruega a partir de los distritos orientales del país. Simplemente apuntemos que nos encontramos en el umbral del período histórico, no solamente en lo concerniente a la genealogía de un linaje de acuerdo con el modelo mencionado al comienzo, sino también porque a partir del siglo VIII la historia de Noruega sale de las tinieblas y comienzan a emerger los primeros personajes con nombre y cuyas existencias, por más deformadas que aparezcan en los testimonios escritos, efectivamente son demostrables.

Valga la interpolación que sigue como ejemplo palpable de la carrera exitosa del linaje. Muchos investigadores aceptan la hipótesis de que la persona inhumada en el lujoso barco de Oseberg -que constituye por sí mismo y por el ajuar que contiene un auténtico monumento cultural, que atestigua la elevada posición de la persona a quien sirvió de féretro- fue la reina Aasa del distrito de Vestfold al oeste del fiordo de Oslo, casada con uno de los descendientes de Olaf y madre del rey Halvdan Negro[22]. Este reunió bajo su autoridad todo el este de Noruega y su hijo fue Harald de Cabellera Hermosa, quien llevaría a cabo la primera unificación del país en las postrimerías del siglo IX.

La *Saga de los Ynglings* concluye con las siguientes palabras de Snorre:

"Ragnvald se llamaba el hijo del rey Olav [un medio hermano de Halvdan Negro]. Fue rey de Vestfold a la muerte de su padre. [...] Para él Tjodolf de Kvin compuso el *Ynglingatal*"[23].

---

20 Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 39.

21 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 39.

22 A.W. Brögger y Haakon Shetelig, *The Viking Ships*, Oslo, Dreyers Forlag, 1951, pp. 168-170.

23 Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 42.

Los capítulos que siguen a la *Saga de los Ynglings* en la obra de Snorre, reúnen las biografías individuales de los reyes desde Halvdan Negro en adelante. Como ya se ha señalado, dichas biografías se inscriben en el llamado tiempo histórico y es significativo que Snorre dedique atención preferencial a las vidas de aquellos reyes que fueron los protagonistas de la unificación de Noruega y los principales promotores del cristianismo en el país. A través de algunas citas intentaremos observar si la representación de dichas figuras reales continúa siendo la misma que se ha observado entre los soberanos de los períodos mitológico y heroico.

Haakon el Bueno fue rey a mediados del siglo X. Se había criado en Inglaterra en la corte del rey Athelstan y allí había recibido el bautismo. Al retornar a Noruega como rey, sus intentos por convertir a la población fueron resistidos y debió llevar a cabo una política cautelosa con tal de mantenerse en el poder. Snorre describe su reinado en los siguientes términos: "Mientras Haakon fue rey de Noruega, campesinos y mercaderes disfrutaron de paz, nadie sentía amenazada su vida o sus propiedades. Fueron años buenos en tierra firme y en el mar. El rey Haakon era un hombre excepcionalmente afable, de palabra elocuente y trato fácil. Era muy inteligente y se preocupó mucho por la legislación... [y durante su reinado se fijaron los códigos jurídicos de dos de los grandes distritos del país]"[24]. La paz, el bienestar y los aportes en materia legislativa parecen ser los hechos más destacados de este reinado, amén de las virtudes personales del rey.

Snorre dedica muchas páginas a la biografía de Olaf Trygvasson. La imagen que nos formamos de él es esencialmente la de un vikingo que llegó a la dignidad real al cabo de largos años de piratería que le permitieron adquirir las riquezas necesarias para mantener un numeroso contingente de guerreros y para -una vez llegado a Noruega tras haberse convertido al cristianismo a su paso por Inglaterra- poder repartir entre los grandes, importantes obsequios que le ganaron su adhesión. Llevó adelante la conversión del país y para con aquéllos que se resistían aplicaba las mismas tácticas violentas que había utilizado en sus años de vikingo. Así, por ejemplo, cuando los grandes de uno de los distritos pretendieron obligarlo a celebrar sacrificios a los viejos dioses a cambio de aceptar su soberanía, Olaf respondió que en ese caso inmolaría a varios de ellos en el altar de los sacrificios en aras de la paz y buenas cosechas y merced a estas amenazas logró el objetivo perseguido. En resumen, la imagen de Olaf Trygvasson es esencialmente la de un guerrero que, una vez alcanzada la dignidad real, utilizó los mismos medios empleados

---

[24] *Ibid.*, pp. 87-88.

durante su vida de pirata para llevar adelante la causa de la monarquía. El relato de la batalla en que encontró la muerte es asimismo una larga crónica de hazañas guerreras tanto de Olaf como de los hombres que lo acompañaban y también de sus enemigos. El público a quien iban dirigidas las sagas seguramente encontraba placer en los relatos de sangrientos hechos guerreros que tan a menudo ocupan mucho espacio en la literatura de aquella época y a Snorre el tema le sirve para exaltar la imagen del rey guerrero equivalente a la del héroe vikingo.

El retrato que encontramos al principio de la *Saga de San Olaf* responde en gran medida a lo apuntado con relación a Olaf Trygvasson. Snorre lo describe así cuando éste era muy joven: "Olaf... era de estatura mediana, bastante corpulento y muy fuerte. Su rostro era ancho, de piel clara rojiza. Sus ojos eran sobremanera expresivos, hermosos y de mirada tan intensa que despertaba temor mirar sus ojos cuando se enojaba. Se destacaba en muchas actividades físicas; era excelente arquero de buena puntería, arrojaba la lanza mejor que los demás, era diestro y tenía buen ojo para toda suerte de manualidades... Hablaba con energía e inteligencia y era querido por todos sus parientes y conocidos... Era muy ambicioso en los deportes, siempre quería ser el primero y así correspondía que fuese, de acuerdo a su posición y nacimiento"[25]. A continuación la biografía de este rey responde en todos los aspectos a las de los "reyes del mar" mencionados y a la de Olaf Trygvasson. Incluso después de haber recibido el bautismo y de haber conquistado el poder en Noruega, siguió aplicando en gran medida los mismos métodos de su predecesor Olaf Trygvasson. Tan sólo cuando la fortuna lo abandona, su carrera de guerrero exitoso parece terminar y sus empresas se convierten en una suma de adversidades que culminan en su muerte en batalla frente a sus enemigos interiores. Se nos ofrece un rey con rasgos cada vez más humanitarios, dotado con la capacidad de obrar milagros. Pero en su caso lo que el cronista pretende destacar es, sobre todo, su paso a la santidad.

Mientras Olaf Trygvasson y Olaf el Santo luchaban por afianzarse en el poder en Noruega debieron competir con los *jarls* del próspero distrito de Trondheim quienes allí habían ejercido el poder durante varias generaciones en situación equiparable a la de un rey. Interesa observar qué cualidades son las que Snorre atribuye al *jarl* Haakon al definirlo como "...un jefe competente: en primer término, su importante linaje, luego sabiduría y conocimientos para utilizar el poder, coraje en la lucha y fortuna para ganar victorias y matar a los enemigos... El *jarl* Haakon era generoso como pocos..."[26]. El linaje, la sabiduría y los conocimientos ocu-

---

[25] *Ibid.*, pp. 210-211.
[26] *Ibid.*, pp. 165-165.

pan el primer lugar entre las virtudes, mientras el coraje ha pasado a ocupar un segundo lugar y sus logros están condicionados por la fortuna personal de cada uno, tal como lo comprobamos ya en el caso de Olaf el Santo al final de su vida.

Para concluir, nos trasladamos al reinado de Sigurd Jorsalfar que fue rey de Noruega cien años después de Olaf el Santo, durante la primera mitad del siglo XI. Su apodo, Jorsalfar, nos indica que efectuó un viaje a Jerusalén. Efectivamente fue -después del éxito de la primera Cruzada- el primer soberano de una nación de Europa occidental que viajó a Tierra Santa. Este hecho le confirió una reputación especialmente honrosa. Snorre ve en él al rey cristiano cabal que además de su peregrinación y de haber traído desde Oriente una astilla de la Santa Cruz, fundó iglesias y fomentó el desarrollo urbano. Su *saga* concluye con las siguientes palabras: "Sigurd fue rey de Noruega durante veintisiete años; alcanzó la edad de cuarenta años y su tiempo fue bueno para la población pues entonces reinó la paz y fueron años de buenas cosechas"[27].

A lo largo de los textos que se han mencionado, entre todas las cualidades de un soberano, la de garantizar la paz y prosperidad de sus súbditos parece ocupar el primer lugar. Este hecho no sorprende, pues responde a necesidades esenciales de los hombres, cuya vigencia continuada también encontró eco en el código de leyes vigentes en el oeste de Noruega que, después de haber sido transmitido oralmente durante siglos, adquirió forma escrita durante el siglo XI, sufrió posteriores modificaciones y llegó hasta nosotros en una versión de 1274. Sus primeras palabras rezan:

"La primera de nuestras leyes es que debemos inclinarnos hacia el este y rezar al santo Cristo por un año bueno y paz, por que mantengamos cultivada nuestra tierra y feliz a nuestro soberano. Que él sea nuestro amigo y nosotros los suyos y Dios amigo de todos nosotros"[28].

La imagen de los reyes emergente de la lectura de la *Saga de los Reyes* de Snorre Sturlasson atribuye a los soberanos las siguientes cualidades positivas: 1) ser para la población garante de la paz y las buenas cosechas; 2) pertenecer a un linaje elevado; 3) preocuparse por que rija una legislación equitativa para todos; 4) poseer virtudes guerreras, asociadas habitualmente a cualidades físicas que distinguen a los reyes del común de los hombres; 5) ser buen cristiano y fomentar la causa del cris-

---

[27] *Ibid*, p. 632.

[28] *Gulatingslovi*, umsett fraa gamalnorsk av Knut Robberstad, Oslo, Det norske samlaget, 1969, p. 13.

tianismo; 6) perseguir la unificación del país; 7) tener la fortuna de su lado y 8) tener virtudes personales que le granjeen el afecto y la adhesión de su pueblo.

REPRESENTACIONES DE LA REALEZA EN LA FRANCIA MEDIEVAL

GIGI GODOY
(Escuela de Historia - Universidad Nacional de Rosario)

Los estudios realizados por la historia de las mentalidades en estos últimos años, fundamentalmente en Francia como parte del programa de la "Nueva Historia" han confirmado -aun conservando una importante cuota de ambigüedad teórica- su capacidad explicativa en el tratamiento de algunos fenómenos históricos desde una perspectiva diferente a lo que ha sido habitual en el oficio de historiar. La tarea de este estilo de trabajo historiográfico ha sido desentrañar aquellos rasgos de la realidad difícilmente aprehensibles desde niveles más superficiales. En este sentido, propone una labor indicial sobre aquellas notas socio-culturales más silenciosas, las que la mayor parte de las veces son tomadas de registros de naturaleza diferente a la contenida en el discurso del texto escrito, recurso heurístico corriente en la profesión historiadora. Auscultar este "lenguaje del silencio" nos revela un caudal insospechado y sorprendente de referencias de las actitudes mentales entramadas en un tejido en que las hebras son las representaciones en forma de gestos, símbolos, indicadores subrepticios que el imaginario de los colectivos sociales se ha encargado de explicitar de manera más o menos consciente por vías no convencionales.

Este catálogo de señales nos sirve, en este caso, para acercarnos a lo político desde el ángulo de las representaciones que el conjunto de la sociedad francesa plasmó en registros de significatividad variada. En ellos vislumbramos las formas diversas en que la gente "sintió" lo político en épocas en que la política y la religión estaban entrelazadas. Este abordaje a la percepción colectiva de la figura real lo hemos emprendido desde la historia pero con un sesgo antropológico.

Justamente el análisis de fenómenos de lentísima alteración y el desciframiento del significado de determinadas expresiones eminentemente

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

culturales tales como rituales y liturgias, que han sido por siempre el campo analítico preferido de la antropología, hacen que los tiempos de la historia y los tiempos de la etnografía puedan entrecruzarse conformando una pluralidad de ritmos temporales con el propósito de estudiar aquellas prácticas resistentes al cambio y aquellas de transformación más ágil. Recurrir al auxilio de la antropología permite al historiador de las mentalidades aprender a agudizar los sentidos, a distenderse de la perpetua ansiedad profesional por la temporalidad y marcar un ritmo más acompasado, el de la decodificación de las elaboraciones culturales. Aun cuando las representaciones imaginarias son datables, la datación, en este caso -por el propio carácter de su objeto- nunca es precisa. El torneado de la gestualidad, en sus diversas expresiones, vive un proceso de formación, cristalización y cambio muy prolongado. Pulsar una realidad subyacente requiere, entonces, adscribirnos a la larga duración.

Si tomamos como punto de partida la famosa frase de Ernest Labrousse en el sentido de que sobre *lo económico retrasa lo social y sobre lo social lo mental* nos encontramos con una distancia temporal aparentemente insalvable entre la cadencia de las construcciones mentales y el ritmo social marcado por el ejercicio de lo político. Sin embargo, el tiempo acelerado de las prácticas políticas contemporáneas es exclusivo de la historia posterior a la modernidad, cuando la política hubo pasado por un largo proceso de laicización y concluyó por constituirse, incluso, en terreno analítico independiente.

Aproximarnos, entonces, al análisis de algunos de los rasgos de la gestualidad de la monarquía en los siglos previos a la conformación de la sociedad moderna, nos ha permitido salvar disonancias de duración y entrecruzar el análisis de las actitudes mentales con el comportamiento de las prácticas políticas. Esto ha sido posible porque en la sociedad feudal la ritualidad y la simbología, -sus códigos culturales de expresión y comunicación-, homogeinizan, dan el "ritmo" de los tiempos sociales. Una sociedad, como ésta, diseñada a partir de la ritualidad produce cambios históricos muy lentos, por lo que la larga duración aparece como la temporalidad natural como marco de trabajo. Habrá que esperar los tiempos de las revoluciones para que éstas impriman un compás más veloz a las prácticas sociales y culturales.

Introducirnos en el imaginario político de una sociedad pre-moderna significa, más que nunca, percibir la política dentro del amplio campo de la cultura, dado que para esta sensibilidad lo político está ligado a las tradiciones ancestrales locales y extranjeras, a los rasgos que distinguían su vida cotidiana y a la extendida religiosidad que envolvía al conjunto de la sociedad. La vida comunitaria fue distintiva de la sociedades

europeas del medioevo, por lo que las representaciones colectivas se caracterizaron por un fuerte sentido inmanente, concebidas como parcela de la expresión mundana con respecto a una totalización de alcance universal. Sociedad jerarquizada, con cristalizada gradación de preeminencias y atribuciones, cada cual ocupaba un lugar determinado tanto en la tierra como en el cielo. Este doble espacio es, para el colectivo social, del dominio intrínseco de dos figuras apreciadas como su referente exclusivo: Dios y el rey.

El rey feudal -comparándolo con el modelo imperial de Carlomagno-, controló un espacio político que prácticamente se redujo a su corte. Su poder respondía a las alianzas que, circunstancialmente, estaba en condiciones de concertar con los señores feudales y con la Iglesia. El aparato político-administrativo-jurídico que Carlomagno había proyectado y puesto en práctica permanecerá como un recuerdo de la grandeza imperial imposible de reeditar. Los carolingios fueron emperadores, los Capeto serán reyes feudales. Con todo, heredaron de aquéllos la *imago* de la *potestad real.*

Pero, ¿qué significa la realeza medieval en tanto entrecruzamiento de un poder político territorial que anuncia la modernidad, y una legitimidad derramada sobre el mismo por la gracia divina? Recientemente Claude Lefort, con una perspectiva distinta de la del historiador, se ha ocupado del tema. Si para el pensamiento dominante en la ciencia y en lo cotidiano de nuestros días, religión y política constituyen dos esferas separadas, nos recuerda que estas separaciones son un resultado histórico novísimo, siendo que durante milenios los hombres concibieron lo teológico y lo político como uno, unidad que resulta el cimiento mismo de la construcción social.

En tal sentido, -siguiendo a Kantorowicz- sostiene que la monarquía medieval sería una de las formas posibles de la red de entrecruzamientos de lo teológico-político, cuyo inicio podrían haber sido las antiguas Ciudades-Estado y cuya forma medieval reconocería, además del "monarca sacerdotal", a los cuerpos de las ciudades y de los oficios.

¿Cuál sería el punto de convergencia de prácticas que conducen hacia finalidades tan divergentes? Para Lefort, la sensibilidad política comparte con la sensibilidad religiosa la capacidad de ponernos "en presencia de lo simbólico", lo que nos orienta en una forma específica hacia lo real. El poder político se manifiesta, en tanto símbolo de la totalidad social, como una exterioridad que la provee de un lugar privilegiado de conciencia en sí misma, de autoreflexión. La figura simbólica del monarca, -por encima y como foco de encuentro de las redes sociales medievales, caracterizadas por su heterogeneidad y dispersión-, asegura un principio de unidad a

esta espacialidad social tan fragmentada. Por ello, no es tan decisivo poder apreciar cuán amplio es el espacio territorial en que el monarca es "obedecido", sino el hecho de que en esta perspectiva se da prioridad a su posición simbólica como punto inicial de la construcción del más tarde sólido edificio de la monarquía.

Entonces, a partir de esta concepción, encontraríamos dos tipos de cuerpos en el rey. Entendiendo que la representación medieval se basó en la doble conceptualización de Cristo, existe, por un lado, el cuerpo del "rey natural, falible, expuesto a la enfermedad y la ignorancia;" por otro, el cuerpo del monarca es sobrenatural, infalible, "omnipresente en el espacio y el tiempo del reino". Por cierto, que en este último cuerpo tiene lugar la unión de lo teológico-político.

La representación de lo colectivo en un cuerpo, la proyección "inconsciente de una sociedad que se encarna en el rey", impone sobre sus miembros una fuerte sensación de unidad, una "identificación amorosa con ese cuerpo" y hace posible que la misma pueda significar un "nosotros" más allá de sus heterogeneidades de distinto tipo. En este cuerpo del monarca se inscribe el poder, no la ley. Esta última se desdibuja en tanto el poder del rey no homogeiniza a sus súbditos, simplemente los "reúne" para imponerles su voluntad por el amor o por el temor.

El rey ocupó la cúspide de la escala social, muy cerca de Dios y por ende de otra cara del poder: la Iglesia. Arbitro por naturaleza de las relaciones políticas, económicas y sociales entabladas entre sus súbditos y entre su persona y la totalidad social, por debajo de su figura regia, el colectivo lo hizo, además, depositario de valores entendidos como privativos de la realeza: virtud, coraje y justicia. Asimismo la figura real cubrió un aspecto inusitado para nuestro modo de concebir hoy lo político: además de hacer la guerra y la política, el rey fue mago por tradición monárquica. La memoria colectiva de la época encontró su sentido en tres actos trascendentales vividos por el monarca: nacer, ser coronado y morir.

Las preocupaciones actuales por rescatar aquellos saberes mágicos a veces olvidados y otras acallados por el discurso y las prácticas de la ciencia; la necesidad de incursionar en las redes de un poder, caracterizado como reticular, para mejor comprender el movimiento de relaciones en el interior de sociedades anteriores a la nuestra y, por último, el poder dibujar una visión más clara de los lazos entre el poder divino y el terrenal en la Francia de la feudalidad, me ha impulsado a volver la vista atrás y sondear algunos de los gestos monárquicos que se impusieron en el imaginario colectivo que confirió densidad, en gran parte, al poder y continuidad a la figura real -a pesar de haber sido ésta opacada por la hegemonía político-económica de los feudales-.

A partir del siglo VIII el soberano franco se denominó a sí mismo "rey por la gracia divina", designación que le concedía a su persona un carácter distintivo con respecto al resto de los mortales. A tal punto esto fue así, que la concepción general indicaba que la divinidad "iluminaría" de manera preclara la línea sucesoria que ocupara el trono de Francia. En los primeros tiempos de la monarquía, el rey incluso intervino en cuestiones inherentes a la vida institucional de la Iglesia. Esta costumbre comenzó a rotar en búsqueda de un equilibrio de poder entre las dos fuerzas políticas más notables. En el marco de esta tensión, el clero llegó a asumir, en el correr de los siglos, una posición decisiva en la construcción de su propio espacio político. La clara voluntad de arbitrar la vida terrena, espiritual y del más allá del cuerpo social hizo que monarquía e Iglesia se disputaran, permanentemente, la espacialidad política -atravesando profundas crisis en ocasión de definir sus respectivas esferas de poder- y que mantuvieran una actitud de injerencia directa en el terreno del otro. Por ejemplo, el obispo -en ocasiones excepcionales, el Papa- fue el encargado de investir al rey como *persona ecclesiastica* en la ceremonia de la coronación. Elegido por la gracia divina, el coronable aceptaba, en este mismo acto, el compromiso indisoluble de servir y defender la fe cristiana.

La catedral de Nôtre-Dame de Reims ocupó un lugar central en la convergencia de los dos poderes supremos, al haber sido especialmente elegida por los reyes franceses como lugar sagrado para ser coronados. Según C. Lefort, en Reims el *alma de los reyes tiene la reputación de elevarse hacia el cielo con el rumor de los fieles, para ganar un lugar junto a Dios.* Por su parte, Philippe Ariès resalta su iconografía como genuina representación del significado político de tremenda monumentalidad:

"...El peregrino acogido desde la entrada por la imagen de la primera consagración histórica, encuentra sobre los vitrales del triforio la ceremonia tal como se repite desde Clodoveo, en cada generación. El rey, con una capa bordada de flores de lis, con la espada y el cetro, rodeado de los pares de Francia. La liturgia recomienza el gesto consagratorio del primer rey y renueva la intervención milagrosa de la paloma y de la santa ampolla. A partir de esta doble imagen de piedra y de vidrio se despliega la procesión de reyes, a lo largo de los vitrales, en el interior, y en las galerías de estatuas, en el exterior. Estos reyes rodean la iglesia hasta llegar al crucero. Dos figuras se destacan, como santos patronos, en su procesión: San Luis sobre el portal norte; Carlomagno, sobre el portal sur. De esta manera, la nueva mitología real recupera a Carlomagno, el

héroe de la epopeya. La fila de las majestades de piedra y de vidrio exalta la idea de continuidad de los reyes desde Clodoveo a San Luis, pasando por Carlomagno"[1].

En efecto, una tradición fue tomando cuerpo en cuanto a que Reims, ciudad episcopal, sería el espacio sagrado destinado a recibir al nuevo rey, protagonista de la ceremonia más destellante del reino. Destellante por cuanto la cuidadosa compaginación de esta liturgia tenía la virtud de producir una luminosidad especial a través de un despliegue de gestos y símbolos, que impresionaba la sensibilidad colectiva por el sentido que su imaginario concedía a este hombre ungido y además coronado. Siguiendo la interpretación de Jacques Le Goff con respecto al valor significativo de los espacios en relación al poder monárquico, a su arribo a Reims el nuevo rey había completado dos de las tres condiciones para serlo: elegido por Dios, designado por la tradición hereditaria, ahora debía ser ungido y coronado.

El primer rey consagrado en Reims fue Luis I, hijo de Carlomagno, quien lo había nombrado coemperador siguiendo la costumbre bizantina. El 5 de octubre de 816 el Papa Esteban IV se dirigió a Reims para entregar a Luis la corona que supuestamente había pertenecido a Constantino. A continuación ungió a Luis, cubriendo así de sacralidad real el ceremonial. Reims se constituyó, desde entonces, en lugar político encargado de ligar los dos máximos poderes. Francia ahora tenía un Padre, el Rey y una Madre, la Iglesia. A partir de la coronación del nieto de Hugo Capeto, Enrique I en 1026, todos los reyes franceses recibieron la corona en Reims de manos del obispo, excepto Luis VI, coronado en la catedral de Orléans y Enrique IV, en la Chartres en 1594.

El rito de la coronación tuvo el privilegio de legitimar la potestad soberana del rey y ubicarlo en la cúspide de la jerarquía social. Una vez coronado, el rey se convertía en intermediario entre la divinidad y sus súbditos, por ser considerado, de ahí en más, el encargado de ejercer el bien común y defender la paz. Aun cuando algunos rasgos de la ceremonia variaron con el correr de los siglos, ésta se caracterizó, desde un principio, por una liturgia tan elaborada y compleja que aquí sólo brindaremos una pintura descolorida y sintética en comparación al modelo original, con el propósito de subrayar aquellos aspectos que con más fuerza pudieron haber seducido al imaginario colectivo.

La ceremonia de la consagración real, -el rey se acompañaba por los miembros de su corte, testigos de su investidura-, se dividió habitual-

---

[1] P. Ariès, *El tiempo de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 138.

mente en dos escenas principales. En una de ellas al coronable, a más de recibir la tiara real de manos del obispo, le era entregada la espada, representación de fuerza, ritual que le imponía el deber de colaborar con el Papa en la defensa de la fe cristiana y en la salvaguarda del bien. Otros símbolos envolverían su persona y sus gestos, tal vez de significación no tan sustanciosa pero sí llamativa, incorporados a distintas manifestaciones del folklore.

Así -parafraseando a Marc Bloch- la gente creyó en la *croix royale* como prueba de sangre real, que aseguraba a su portador un futuro regio; las flores de lis, traídas del cielo, representaron desde el reinado de Clodoveo en adelante a la monarquía francesa; la larga cabellera era privativa de los reyes; la oriflama, estandarte o cendal rojo que el Capeto iba a buscar a Saint-Denis, lo acompañaría de ahí en más en todas sus marchas. La cultura de la época estaba impregnada de este caudal de representaciones; sobre ellas los hombres del medioevo elaboraron leyendas y cantaron poesías.

Sin embargo, la instancia suprema de esta liturgia regia era el ungimiento, práctica de origen bizantino. La unción, dentro de la liturgia de la coronación, otorgaba a los reyes su inmunidad y su condición de *persona ecclesiastica*. Quedaba sellada su *potestas rege*.

Jacques Le Goff nos indica que a partir de una iconografía generalizada en la cristiandad, durante los siglos IX y X -sugiriendo que Juan Bautista no habría bautizado a Cristo por inmersión- se extendió la creencia de que una paloma, simbolizando el Espíritu Santo, había volado desde el cielo con el encargo divino de entregarle a Juan una ampolla sagrada conteniendo el líquido del bautizo. Esta creencia religiosa fue cobrando característica de tradición y sus principales conceptos fueron trasladados al acto del ungimiento real, el que llegó a ser concebido como bautismo divino. El nuevo monarca recibía los aceites sagrados de manos obispales, en el vértice de su cabeza o, según los distintos usos y épocas, sobre su espalda o entre las manos. Todos aquellos que estuvieran por debajo del rey le debían, desde este momento, un tratamiento y un respeto especial como persona emparentada con Dios. Esta condición fue simbolizada por la elevación del trono con respecto a los sitiales adjudicados al resto de los estamentos.

En este sentido, la frase bíblica *no toquéis a mi ungido* cobró un sentido muy específico en cuanto a preservar la figura real como el máximo exponente de valores en el imaginario de la época. El lenguaje simbólico utilizado en el ungimiento creaba un aura alrededor del rey, encarnación viva de lo sagrado, lo sobrenatural y lo maravilloso. La concepción del carácter maravilloso del monarca fue reforzada por la creencia de que al

ser ungido, conjuntamente con el resto de los atributos soberanos, había recibido el don hereditario de "tocar". De ahí en más su cuerpo traduciría poderes.

Taumaturgia se denomina a la facultad de realizar prodigios. El vocabulario histórico ha incorporado esta noción, sobre todo a partir del estudio que realizara Marc Bloch, publicado en 1924[2]. En esta obra el gran historiador francés desentrañó la configuración y desarrollo de una sensibilidad colectiva hacia el poder curativo-sobrenatural de los reyes en el imaginario de una época muy larga tanto en Francia como en Inglaterra. La taumaturgia real, comprendida dentro de la problemática más amplia del milagro, configuró un acontecimiento histórico de aristas inusuales, que fue registrado en los *Anales Reales*, en la literatura y otras manifestaciones de la cultura. Ello ha colaborado a comprender *in extenso* qué sintió la gente por la figura regia, en el período comprendido entre los siglos XI-XII y las estribaciones del XVIII.

La adenitis tuberculosa era una enfermedad que habitualmente afectaba a gran parte de la población y se manifestaba en formas de escrófulas. Los infectos ganglios en la zona del cuello aparecían como la evidencia concreta del mal. En un tiempo en que las diferencias específicas entre las distintas enfermedades eran prácticamente desconocidas y las características de las mismas se confundían, las escrófulas se manifestaban, además, en los ojos que supuraban y en el rostro congestionado, produciendo en el enfermo una imagen de dolor y decrepitud, síntomas incuestionables de la enfermedad que, en la Francia de la época, se conocía como *mal del rey* y en Inglaterra, *King's evil.*

A través del gesto de tocar, el rey ponía de relieve lo maravilloso de su figura ante los ojos de todos los que reconocían su gracia sobrenatural en ese contacto entre la mano real y el cuerpo enfermo del súbdito. Cuerpo enfermo -decrépito, fétido, convulsivo, deforme-, conjugaba en sí lo miserable de la vida terrena con una profunda fe en el milagro de ser rozado por el cuerpo real, el que presentaba la particularidad de anudar en sí las virtudes de la realeza y aquellas de procedencia divina.

Los aceites sagrados le imprimían al coronado una serie de bondades por las que fue reconocido como uno de los enlaces que la sociedad cristiana aceptaba entre lo que habitaba en el cielo y en la tierra. Al convertirse en *persona sagrada* heredaba, además, el don taumaturgo de su antecesor, lo que implicaba que, para la mentalidad de la época, *los re-*

---

[2] M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, Universidad de Estrasburgo, 1924.

yes no eran hombres como los demás; se los consideraba sagrados y también taumaturgos. Este rasgo distintivo hizo que se estableciera una peculiar relación rey-súbdito. Por una parte, la inmunidad de la figura real era preservada de todo contacto mundano; al tiempo que esa especie de fascinación que ejercía el aura real atraía al súbdito de manera que, en circunstancias especiales, se vinculaba con la persona soberana de manera fugaz, silenciosa, casi íntima; gesto imbuido de una profunda fe al encarnar el monarca en el imaginario colectivo la representación de Dios en la tierra.

El "tocar" al enfermo y "hacer la señal de la cruz" fueron los gestos reales convenidos para lograr la superación del mal. La costumbre indicaba que, en fechas preestablecidas, el príncipe-médico se presentara ante sus súbditos para efectuar la cura. Una multitud de enfermos se congregaba entonces alrededor del rey esperando el toque mágico. Esta se convirtió en práctica habitual, extendida en el tiempo y ampliamente aceptada con respecto de una enfermedad que presentaba características más desagradables que peligrosas. Aún las personas en las que el mal producía remisiones naturales -fuesen totales o parciales- adjudicaban su mejoría al efecto de haber sido tocados por la mano real. Tiempo de lo mágico, de lo sobrenatural, la tradición se confundía en el imaginario colectivo.

Los primeros Capeto reforzaron su carisma monárquico a través de su creciente reputación taumaturga, la que se institucionalizó, de ahí en más, como prerrogativa hereditaria de la monarquía. Las demostraciones de las aptitudes curativas de algunos reyes pertenecientes a líneas dinásticas anteriores fueron aisladas y la memoria las registró en su calidad de dones individuales, cercanos a cierto grado de santidad personal. La herencia curativa era aún desconocida.

La taumaturgia hereditaria no fue sólo prerrogativa de la monarquía francesa. ¿Qué sucedió en el caso de los reyes ingleses? "*...Yo confieso que asistir al rey es* (dice un religioso) *cumplir una función santa; pues el rey es santo: es el Cristo del Señor. No en vano ha recibido el sacramento de la unción, cuya eficacia, si alguien por acaso ignorase o lo pusiese en duda, quedaría ampliamente demostrada por la desaparición de esa peste que ataca la ingle y por la curación de las escrófulas*". Este pasaje pertenece a la correspondencia epistolar del clérigo Pierre de Blois. El cura, de origen francés, formó parte de la corte de Enrique II Plantagenet y se encargó de registrar los dones taumaturgos de su soberano. Según M. Bloch, el Plantagenet ocupó en la historia inglesa del milagro real el lugar de iniciador de una tradición hereditaria, como había ocurrido en Francia con el Capeto Roberto el Piadoso.

En Inglaterra, tanto la historia como el folklore reconocieron desde muy temprano las bondades curativas de los reyes por medio de los *anillos sagrados.*

"Dios todopoderoso, Eterno... que has querido que quienes hemos sido elevados por tí a la dignidad real se viesen adornados por gracias insignes, y a quienes has constituido en instrumentos y vehículos de tus dones, de manera que ellos reinan y gobiernan por ti, y por tu voluntad, para serles útiles a los demás hombres y transmitir tus bienes a sus pueblos..."[3]

María Tudor

Esta invocación real nos introduce en los acompasados pasos de una liturgia especialmente diseñada para la ocasión, que indicaba que la persona real -en ciertos momentos se aceptó la ceremonia a cargo de las reinas sobre todo aquellas con derecho hereditario-, cada Viernes Santo. después de "adorar la cruz", de orar junto a los presentes y resaltar su potestad regia, colocara sobre el altar una cantidad de monedas de oro y de plata. En un segundo momento el soberano recuperaba todo este metal y ordenaba transformarlo en anillos, los que frotaba largamente entre sus manos "santificadas" por el ungimiento. A estos anillos se les reconocieron potentes virtudes curativas para aliviar la contracción de los nervios y los efectos de la epilepsia. Su reputación curativa fue en aumento al punto de ser requeridos desde el exterior para paliar las enfermedades reumáticas. Desde Eduardo II hasta María Tudor, los *cramp-rings* curaron a los enfermos y desde 1323 esta práctica quedó incorporada al ceremonial de la casa real. Según M. Bloch, *la vieja receta mágica se había vuelto de manera definitiva un milagro propiamente real.*

El poder taumaturgo logró mantener -algo trabajosamente- su lugar entre dos bastiones muy sentidos por la mentalidad y la cultura religiosa de la época: el milagro santo reconocido y venerado desde tiempos lejanos y el culto a las reliquias del que se hizo una profesión de fe durante buena parte del medioevo. De todas maneras, el don de "tocar" fue aceptado por algunos grupos pertenecientes a la institución eclesiástica por ser concebido como forma de hermanar los dos poderes -al adjudicarse la Iglesia la fuerza de sellar la transmisión del don a través de la unción-.

La necesidad de consolidar pacientemente la monarquía no sólo se apoyó en este impulso a lo maravilloso. En el proceso se ligaron dos cuestiones de larga evolución, fundamentales en la vida política del medioevo. La institucionalización de la herencia monárquica colaboró en garan-

---

[3] M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988, p.172.

tizar una sucesión automática a pesar de que, en muchas ocasiones, fuese violentamente alterada. En este sentido, la memoria colectiva reconocía una historia de la monarquía, que los genealogistas reforzaron al reconstruir, en los *Anales*, aquellos lazos de parentesco noble que dieran cuenta de las líneas dinásticas. En otro orden de cosas, el problema radicó en mantener delimitadas las jurisdicciones de las distintas esferas bajo el poder real y el eclesiástico. El don curativo de los reyes se inscribió justamente dentro de esta lucha de poderes.

La Iglesia también tuvo su santo curador de las escrófulas, San Marculfo. Resulta interesante observar que en esta especie de competencia de magia curativa, la tradición ligó la historia del santo médico a la gestualidad taumaturga de la monarquía. Representación compartida y ciertamente significativa a la hora de responder a la necesidad de los súbditos-feligreses de presenciar ocasionalmente muestras de fe puestas en acto para afianzar su credulidad.

Esta fe en el milagro construyó progresivamente el mito del santo médico desde el amanecer del medioevo hasta alcanzar su máxima popularidad curativa en las postrimerías del mismo. Justamente esta tradición produjo el punto de inflexión, llegados los años del Antiguo Régimen, al entrelazar el imaginario colectivo tres prácticas médicas de carácter maravilloso: la taumaturgia real, el milagro santo y el poder curativo del séptimo hijo varón.

La fundación de esta ligazón entre poder curativo santo y poder curativo monárquico y su correspondiente gestualidad quedó al descubierto en los hechos cuando los primeros Valois inauguraron la tradición, una vez finalizada la ceremonia de la unción, de desviar su caravana hacia la tumba de San Marculfo en Corbeny para que el nuevo rey recibiera la bendición del santo que gozaba de tal reputación en la curación de escrófulas. Con este gesto, el recién coronado intentaba robustecer aún más la fuerza de su poder taumatúrgico, orando frente a la tumba del santo, en presencia de todos los concurrentes -cuya sensibilidad creía que la gracia de Dios se depositaba en ambos-. En tiempos de la coronación real, los escrofulosos, procedentes de distintas regiones de Francia y del exterior, emprendían sus peregrinaciones hacia esa localidad para pedir al santo por su curación y esperar ese momento tan especial, cuando el bautizo real recién se había consumado, para ser "tocados" por la magia regia.

La profunda y ancestral creencia cristiana -mezclada con sonoras notas de paganismo- es la que, en definitiva, se devela como telón de fondo permanente en el proceso de conformación de la mentalidad de la época hacia los dones curativos. Esta relación entre el don taumatúrgico real y el milagro santo termina cerrando el círculo alrededor de un pro-

blema mucho más amplio y esencial en la construcción de un orden social jerárquico: el de la credulidad colectiva.

Heredar el trono, ser coronado y morir, constituían ocasiones muy especiales para la reproducción de un imaginario social que apreciaba en ellas un caudal de tradiciones abrigadas en la memoria colectiva y que conformaban junto a los gestos y representaciones provenientes del coronado un cúmulo inapreciable de expresiones culturales.

En este sentido -coincidiendo con la teoría de Jacques Le Goff con respecto a que el triángulo del poder monárquico en la Francia de la feudalidad tenía tres vértices: Reims, la ciudad de la coronación; París, la ciudad del trono y Saint Denis, la ciudad del entierro-, falta realizar un breve repaso a las representaciones del tercer momento culminante en la vida de todo rey, la muerte.

El siglo XIII fue el momento en que Luis el Santo reunió la mayoría de los reyes franceses en el monasterio de Saint-Denis-en-France. En su interior reposará por siempre la osamenta de la monarquía francesa. Carlos Martel, Pipino el Breve, Carlos el Calvo, Dagoberto y sus hijos habían elegido Saint-Denis como su última morada. Tanto Hugo Capeto y sus sucesores, como los duques de Francia y los infantes reales compartirán esta galería de la muerte regia. Estas criptas contenían el cuerpo yacente, práctica que da cuenta de la continuidad monárquica, mientras que, el cuerpo bautizado y las armas bendecidas, conjuntos simbólicos de la sacralidad, se vislumbran como representación de las virtudes capitales a todo rey: la fe, el heroísmo, la fuerza.

El proyecto de Luis IX fue que Clodoveo, primer rey consagrado, compartiera este recinto de la muerte con sus sucesores. Esta reunión de los despojos de quienes fueron originariamente sólo coronados y con el correr del tiempo coronados y además ungidos del Señor, puede ser leída como una sistematización del imaginario que condujo al reforzamiento del poder real inspirado en las representaciones colectivas que su memoria había almacenado y que anudaba las tradiciones político-culturales de los reyes francos con aquellas de la cristiandad. El gesto del rey santo de crear la representación del poder real entre la vida y la eternidad, se constituyó en una expresión político-religiosa grandilocuente orientada a resaltar la significatividad del poder monárquico que la mentalidad había atesorado durante siglos y para la cual la monumentalidad de Saint-Denis-en-France habría de recuperar el carisma monárquico de las tinieblas del olvido y del silencio para introducirlo en la inmortalidad.

El lector seguramente ha hecho hincapié en el desequilibrio entre la

extensión que he adjudicado al comentario de la obra de Marc Bloch en comparación a la concedida a otros autores que también han desarrollado cuestiones inherentes a la monarquía francesa en tiempos medievales y, por lo demás, fueron continuadores de una tradición historiográfica por él inaugurada. No es casual. El interés por Bloch no sólo proviene de mi elección temática, sino de su incidencia en la elaboración del programa de renovación historiográfica que planteara *Annales* en la apertura del siglo.

Por tanto, varios aspectos de la obra de Bloch podrían ser considerados aquí no sólo por haber cautivado a varias generaciones de estudiosos, sino también por haber deleitado al lector ajeno a la profesión. En esta ocasión, sin embargo, me interesa subrayar la importancia que Bloch concedió a la relación entre historia y cultura. Explicitó, hasta con pasión, la estrecha relación entre la historia y la antropología al aplicar en *Los reyes taumaturgos* un método comparativo capaz de entrelazar las tradiciones teórico-metodológicas de ambas disciplinas con el propósito de desbrozar cuestiones relacionadas a la temática del imaginario colectivo. En este caso, Bloch logró transformar un "acontecimiento" como la curación mágica de las enfermedades en un nudo problemático complejo -casi extravagante-, comprendido dentro de dos problemas más abarcativos, que se han manifestado de maneras variadas en distintos momentos y en una geografía muy extensa: la realeza mística y la historia del milagro.

Desentrañar la trama de la taumaturgia le demandó entretejer una serie de nociones que otros autores de la época también habían aplicado a sus respectivos estudios. Así, reúne un caudaloso corpus documental para sondear la *conciencia colectiva, mentalidad de una época* y *cultura popular*. Conceptualizaciones que han servido de impulso, desde entonces, a numerosos historiadores para conformar -aun con muchos tropiezos- el instrumental teórico y discutir las mediaciones necesarias para avanzar en el tratamiento tanto de la historia de las mentalidades como de la historia de la cultura y las posibles interconexiones entre ambas.

¿Por qué Marc Bloch, hoy?

Los historiadores sabemos que nos enseñó a comprender mucho mejor los modos de trabajar la materia histórica. Además, su forma de historiar planteó algunos desafíos que todavía nos mantienen ocupados. Uno de sus legados más llamativos para los historiadores contemporáneos es su persistencia en insistir en que nada de lo social queda fuera de la cultura. El historiador es el encargado de ir en busca de las voces o de los silencios que emiten los hombres valiéndose de manifestaciones y representaciones colectivas con frecuencia poco convencionales. En este

punto, la antropología invita a la historia a calibrar el acontecimiento de otra manera: diseñar problemas que requieren bucear en las profundidades de la cultura y en las entrañas mismas del folklore para conocer mejor la sensibilidad de la gente de siglos pasados.

Los reyes taumaturgos deslumbra al lector porque Bloch delineó aquí algunas de sus preocupaciones en relación a la innovación historiográfica que perseguía con bastante antelación a la fundación de *Annales* y por su despliegue metodológico en la tarea de entrecruzar lo histórico y lo cultural. A pesar de reunir este texto otras muchas virtudes no tuvo, para sorpresa nuestra, un reconocimiento inmediato a su publicación en 1924. Hubo que esperar el prólogo de Carlo Ginzburg de 1975 a la primera edición italiana y el de Jacques Le Goff de 1983 a la tercera francesa para que una mayor cantidad de público tuviera acceso a ella. Los ingleses la leyeron en su idioma en 1973 y la edición en castellano es de 1988.

Tampoco es casualidad que dos grandes historiadores contemporáneos de la cultura lo hayan prologado, sin duda con el claro objetivo de volver al Marc Bloch poco conocido de los años de Estrasburgo, cuando este historiador se sentía muy interesado en los avances producidos tanto por la antropología como por la psicología y cuando la publicación de una revista especializada era un proyecto lejano de dos colegas en una universidad de frontera. Entonces, regresar a este Bloch revitaliza la reflexión de algunas cuestiones que han transitado el debate de este siglo: la discusión en torno al significado de "cultura" o "culturas" para la historia y el intercambio de opiniones sobre la posibilidad de que el historiar fundamente la sensibilidad colectiva sobre concepciones afinadas de valor explicativo en la persecución de una historia más totalizadora.

Hoy estamos en presencia de una polémica sumamente estimulante. En ella reconocemos la impronta de Bloch, alrededor de las posibilidades hermenéuticas abiertas por la historia de la cultura y la historia de las mentalidades en el sentido de configurar un corpus teórico-metodológico significativo para la captación del lenguaje simbólico de las representaciones colectivas. Este diálogo -y por qué no tensión- entre la antropología y la historia ha colaborado para que ésta, en los últimos tiempos, haya emprendido, con renovado optimismo, la interpretación de lo cultural como vehículo eficaz para una mejor comprensión de cómo los hombres sintieron y pensaron. Lo político no ha quedado fuera de esta preocupación.

En este sentido Marc Bloch entendía que era momento de que la historia comenzara el largo camino de explicar la política, *en su sentido más amplio*. En efecto, *Los reyes taumaturgos* es un tratado sobre el poder, al que van moldeando y modificando las actitudes colectivas. A lo

largo del texto, lo cultural va ordenando lo político hasta configurar un complejísimo mundo de relaciones de poder en el que las representaciones, la simbología y la credulidad despliegan su expresividad como mediadoras entre los hombres. Importa aquí hacer notar la destreza de Bloch en imbricar *backgrounds* disímiles en torno a un objeto de conocimiento: los haces dibujados por las tradiciones de la historia intelectual, de la historia cultural o del folklore, de la historia política y de la historia de las mentalidades.

Los historiadores hemos realizado un importante aprendizaje. Después de décadas en que se descalificó el tratamiento de lo político por considerarlo una tarea meramente descriptiva, hace unos años y en el marco de la renovación historiográfica impulsada por la "Nueva Historia", algunos estudiosos han demostrado su disposición a encarar teórica y metodológicamente la propuesta blochiana de leer lo político en la cultura colectiva en búsqueda de una historia más general que, aunque más no sea, atisbe la otredad[4].

---

[4] A propósito de la temática sobre prácticas inherentes a la realeza he corregido y ampliado algunas cuestiones que figuran en Godoy-Morales, *Legitimidad e imaginario colectivo: la monarquía francesa en la Alta Feudalidad*, UNR, 1990, basándome en los conceptos trabajados por Jacques Le Goff, los que ciertamente han enriquecido apreciablemente mis consideraciones previas sobre el tema. En este sentido me he remitido, en esta ocasión, específicamente a J. Le Goff "Reims, ville du sácre", en Pierre Nora (Dir.), *La Nation*, Vol.I, París, Gallimard, 1986. En cuanto a la interpretación del fenómeno en la filosofía política contemporánea reconozco el aporte de Claude Lefort, *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette, 1988. Por otra parte, detalles de la evolución del ceremonial de coronación y unción real y también cuestiones referidas a lo teológico-político fueron consultadas, en oportunidad de elaborar la primera versión mencionada, en W. Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983. Asimismo los datos puntuales sobre la muerte real corresponden al texto de P. Ariès. Deseo expresar mi agradecimiento a Eduardo Hourcade por sus sugerencias, siempre bienvenidas, para la realización de este trabajo.

ACTITUDES Y COMPORTAMIENTOS EN EL *ROMAN* DE FLAMENCA

NILDA GUGLIELMI
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

La literatura es terreno privilegiado para indagar las formas de mentalidad de una sociedad. Testimonios de ordinario elaborados, expresados y dirigidos para lograr un propósito diferente a aquél que el historiador quiere darles, testimonios, podríamos decir, menos en guardia, menos preparados para ser manipulados por investigadores de la historia.

Por ello, presentan más espontáneamente ciertos valores que conforman las pautas de conducta, el *modus* de actuar de una sociedad o de un grupo determinados.

Los testimonios literarios son reflejo pues de la vida de una sociedad. Pero debemos entrar en ellos con sumo cuidado. Porque detrás de cada obra existe el propósito de un autor, cuya personalidad puede -y casi siempre así lo hace- actuar como un espejo deformante. Formación, intereses, adulaciones, enfrentamientos, pasiones de cualquier signo, de mayor o menor intensidad pueden darnos un peculiar mensaje. Hemos de llegar a él para descubrir su propia verdad o motivaciones.

Ciertos campos de análisis -entre los que se cuenta la literatura- son objeto del especial interés de la historia de las mentalidades y del imaginario. Ya he hablado extensamente de ellos[1], por tanto me parece ocioso insistir. Sin embargo, creo que para que nos guíe en nuestra exposición hemos de elegir -de entre las muchas que se han intentado- una definición instrumental.

Tomamos la esencia de las palabras de José Luis Romero. Para él, la mentalidad está constituida por "las ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso"[2], que están fuera de

---

[1] Nilda Guglielmi, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED, 1991, Temas y testimonios, Nº 3.
[2] *Ibid.*, p. 4.

discusión. Ideas que no constituyen un pensamiento sistemático, que conforman el patrimonio mental -no decimos intelectual- de todo el grupo que las acepta.

En cuanto a la definición de imaginario, recuerdo que yo he diferenciado *el* imaginario de *lo* imaginario. Creo que interesa en este caso designar lo que entendemos por *el* imaginario. Para mí, es el "conjunto de representaciones que pueden ser de pertenencia individual o colectiva". El imaginario es el acervo de *eídola*[3].

Ya he dicho en el artículo mencionado que uno de los problemas mayores que se presentan en la resolución de estas definiciones es el de aproximarse a un concepto sociológico y hacerlo funcionar en un contexto histórico. Y además -y por sobre todo- ahondar en la relación entre individuo y grupo, lo que nos lleva sin duda al terreno de la psicología social.

Una mentalidad se caracteriza por ser *común* a todos los miembros de una misma sociedad -o grupo-, por su extrema estabilidad y por ser el lazo más resistente que liga el individuo al grupo. Nos preocupa la amplitud que se pueda conceder al término *común*. Y también la posibilidad de variación de una mentalidad que corresponde a una determinada sociedad en un momento dado.

Hay sin duda dos orientaciones opuestas entre los sociólogos en la consideración de la relación hombre-sociedad. Para algunos, el hombre es un ser gregario, incapaz de satisfacer por sí mismo todas sus necesidades y, por tanto, la condición humana es una condición social[4].

Pero otra corriente acepta y subraya el concepto individualista: "El hombre está solo, es incapaz de ponerse en relación profunda y eficaz con otro; lejos de ser tutelar y formadora, la vida colectiva es fuente de hipocresía y alienación"[5]. Esta corriente que se esboza en los cínicos griegos, que roza a Rousseau y a Pascal, aparece en ciertos existencialistas y en el anarquismo.

Son sin duda dos posiciones extremas: por un lado, se desconocen los valores sociales de la personalidad y, por otro, los elementos personales de la sociabilidad. Por tanto, ambas tesis son insuficientes. Por una parte, la interpsicología corre el riesgo de desconocer gravemente la especificidad de la mentalidad colectiva, de desdeñar las influencias socio-culturales que el *yo* ha sufrido ya antes de haber logrado tomar plena conciencia de sí mismo. Por el contrario, la sociología independiente tiende espontáneamente a un cierto determinismo. El psiquismo individual se convierte en producto y eco de los fenómenos colectivos. Las relaciones

---

[3] *Ibid.*, p. 6.

[4] Jean Maisonneuve, *Psychologie sociale*, París, P.U.F., 1961, p. 5 y ss.

[5] *Ibid.*, p. 5.

humanas se ven subordinadas a las funciones sociales. El acercamiento de sociólogos y psicólogos tiende a reintroducir en el campo de los primeros el "índice personal", a la vez que los segundos conceden su parte a los factores colectivos específicos y a profundizar la naturaleza y grados del contacto humano.

En este planteo hemos de preguntarnos, para entrar en el análisis de la fuente elegida, por los valores de *actitud* y *rol*. La actitud puede ser un comportamiento individual o colectivo. Uno de los problemas más importantes es el de la génesis de las actitudes. Es decir -como afirma Maisonneuve- que se está ante el crecimiento de la personalidad psico-social: "La noción de *rol* constituye también un puente entre las perspectivas sociológicas y psicológicas, entre los niveles colectivos e individuales"[6].

Cada sociedad establece una serie de *roles* regularmente distribuidos y articulares, los *roles* de padre, de jefe, de juez... Pero a la vez cada individuo asume y actúa su *rol* de manera particular, según su propio estilo.

Al estudiar los grupos marginales me he planteado el problema de la aceptación permanente y constante del *rol* atribuido[7]. En ocasiones el individuo se limita a seguir las pautas de conducta que se le han trazado, en otros casos, en cambio, rompe con esas pautas, transgrede los modelos que se le han impuesto. En este último sentido podemos hablar de originalidad, innovación o desviación[8].

Por supuesto que las modificaciones pueden desearse a nivel individual y personal o grupal. Quien intente modificaciones puede revestirse de un liderazgo de acción o de un liderazgo de opinión.

Estos conceptos nos interesan porque deseamos ver si en la obra que nos ocupará se expresa algún liderazgo de opinión, liderazgo que puede tender a reforzar las pautas ya establecidas o a transformarlas. Esto nos plantea también la posibilidad que existe de que las pautas se modifiquen y la presencia de una voluntad que puede empeñarse en mantener o en cambiar las pautas de conducta dictadas por una mentalidad determinada.

En primer lugar, la posibilidad de transformación de pautas de conductas que responden a una determinada mentalidad. En este caso se actúa siempre por substitución: "la creación o la adopción de una nueva ética o de una nueva estética implica la negación o el rechazo de la que se profesaba hasta ese momento. Una mentalidad nueva se edifica sobre las ruinas o los despojos de la precedente"[9].

---

[6] *Ibid.*, p. 10.
[7] Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986; "Reflexiones sobre marginalidad", *Anuario de Estudios Medievales*, 20, Barcelona, 1990, pp. 317-348.
[8] Guglielmi, *Marginalidad...*, pp. 11-12.
[9] Gaston Boutoul, *Traité de sociologie*, 2 vols., París, Payot, 1968, vol. II, p. 255.

Es importante que en este momento nos preguntemos si la mentalidad dominante corresponde siempre al grupo que domina o aparentemente domina la sociedad o si es influida por grupos que señalan nuevas tendencias o que sustentan actitudes ya supuestamente superadas.

En *Flamenca* podemos analizar formas de mentalidad en dos niveles. Uno puede ser la mentalidad que aparece a través de la peripecia que viven los personajes de la trama novelesca, forma consciente sin duda, puesto que el autor ha querido presentar de una cierta manera un mundo determinado.

La otra es la mentalidad del autor, la que éste deja ver a pesar suyo, que trasparece en reflexiones, cuando señala excelencias, carencias o defectos, la que podemos determinar cuando establece logros, jerarquizando por tanto sus aspiraciones. Hemos de preguntarnos si esas frases revelan deseos personales o del grupo del autor o si obedecen a pautas por las cuales se rige la sociedad en que se encuentra inmerso. Y además -según lo hemos dicho antes-, si esas aspiraciones corresponden al autor, cuál es el grupo a que pertenece éste. Si esas pautas son propias de su grupo o si es innovador en ese campo, si tiende a transformar los puntos de vista por los que se ha regido hasta ese momento quienes participan de un grupo junto con él -transformación que puede plantearse de manera consciente o inconsciente-.

Así, por ejemplo, Abelardo, puede ser líder de opinión aun cuando no sabemos si se propone transformar la tarea intelectual para todos. ¿Tiene conciencia de su originalidad? ¿Tiene el designio de imponer a todos los demás sus puntos de vista? Sin duda, los defiende para sí. Y si no es revolucionario de manera consciente, lo es de manera inconsciente.

Podemos decir *a priori* que el autor de nuestra fuente -inmediatamente le daremos nominación y semblante- pinta un grupo que no le es propio pero sin criticarlo ni integrarse totalmente a él. Las pautas que presentan son válidas para esos *otros* que considera perfectamente ubicados en ámbito y dimensión. Pero, a la vez, se sitúa en su propio mundo y expresa sus aspiraciones que no considera contrastantes u opuestas a las de los señores cuyas gestas narra.

Esto nos lleva a algunas precisiones. Definir escuetamente qué es un *roman*, conocer al autor -rápida posibilidad de vislumbrarlo- y trazar brevemente la síntesis de la trama.

Un *roman* -y seguimos en esto las palabras de Paul Zumthor[10]- es, de manera general, todo escrito en lengua vulgar, opuesto al latín. El géne-

---

10 Paul Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale (VIe-XIVe siècles)*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1973, p. 149. También ver J. Ch. Payen, F. N. M. Dielstra et collaborateurs, *Le roman*, Turnhout, Brepols, 1975.

ro aparece hacia 1150 y utiliza tramas que narran aventuras, con mucha frecuencia mediante el procedimiento de la "búsqueda" en que se involucran intrigas amorosas y se dan explicaciones psicológicas. Hubo diferenciaciones regionales. En la que nos importa -pues se trata de un *roman* en *langue d'oc*, o sea, del *Midi* de Francia- podemos decir que éstos, de ordinario se caracterizan por la penetración psicologista y realista, no incorporan elementos maravillosos.

En general, los *romans* difunden la concepción cortés del hombre y de la caballería. Con frecuencia, en la pintura del amor, toman temas de los trovadores o situaciones-tipo.

Hablaremos brevemente del autor, no bien identificado; por cierto, nos eximimos de entrar en precisiones. Al parecer, fue un clérigo letrado quien escribió este *roman* en Rouergue hacia los años 1240-1250. Algunos críticos sitúan su redacción hacia 1270 o 1280[11]. Habría estado al servicio de la familia de Roquefeuille. Clérigo intelectual por tanto -y usamos este términos intelectual *ex profeso* para luego volver a él- ligado a una casa noble, a la que sirve, de cuya vida participa parcialmente.

Hemos dicho que nos interesa conocer, o por lo menos sospechar quién fue el autor de *Flamenca* porque esa personalidad reflejó de una cierta forma -veraz, mendaz, apasionada, indiferente, con afán testimonial o de manera deformada- el mundo noble que describe y expuso también -de manera consciente o inconsciente- las pautas de su propio grupo. Y queda dicho con esto que consideramos que el autor no pertenece a la clase que describe y que si participa de los acontecimientos tiene papel de segundo plano, aparte del muy importante de testimoniador.

Antes de continuar delineando la figura del autor hemos de conocer escuetamente la trama, por lo demás muy simple.

La larga obra[12] -8.095 versos- que ha llegado hasta nosotros incompleta, se caracteriza sobre todo por la presentación de grandes frescos, bodas, torneos y justas, encuentros amorosos...

El *roman* de Flamenca extiende la acción durante cuatro años consecutivos. Resumamos: Archambaut de Bourbon pide y obtiene la mano de Flamenca, hija del conde Gui de Nemours. Celoso, el esposo la encierra en una torre donde permanece durante un año, sólo sale con sus doncellas para asistir a misa. Aun allí la dama oculta su rostro, inclusive al sacerdote.

La narración presenta a Guillaume de Nevers, joven y hermoso caba-

---

[11] René Nelli, *Troubadours et trouvères*, París, Hachette, 1979, p. 63.
[12] "Le roman de Flamenca" en *Les troubadours*. Traduction de René Lavaud et René Nelli, Brujas, Desclée de Brouwer, 1960, p. 621 y ss. En adelante citado: *Flamenca*.

llero, dotado de todas las calidades y virtudes prescriptas en un noble. Guillaume se instala de incógnito en la villa pues ha sido aprisionado por Amor. Urdirá una estratagema para ponerse en contacto con la dama.

Durante un sueño, Flamenca le aconseja los ardides que empleará para poder hablar con ella durante la misa y para encontrarse en los baños termales. Guillaume se pone de acuerdo con el sacerdote, se hace tonsurar y lo substituye. Contrata obreros para realizar el trabajo que podrá permitirle llegar hasta los baños que frecuenta Flamenca por una dolencia. Todo se realiza felizmente, el diálogo de los amantes en la iglesia en diversas ocasiones, luego entrevistas en los baños y más tarde en la cámara de Guillaume.

Flamenca proclama a su marido que en adelante será libre puesto que se guardará tan bien como si estuviera en la torre. Hay una laguna en el manuscrito. Archambaut de Bourbon reúne a los habitantes de la villa para proclamar una *coutume*, es decir, la ley por la cual habrán de regirse. Guillaume parte a su tierra a instancias de Flamenca y guerrea en Flandes. Resumimos diciendo que el señor de Bourbon organiza un torneo en sus tierras en el que participa Guillaume. La dama y el caballero prosiguen con sus amores secretos, sin despertar las sospechas de Archambaut.

Tiene lugar el torneo, se realizan diversas justas, al final -el manuscrito, según dijimos, está incompleto- se proclama a Guillaume el mejor caballero entre todos los participantes.

Hemos señalado que el *roman* occitano no emplea elementos maravillosos. Sin duda no los encontramos aquí pero, en cambio, sí los rastros de una trama tradicional. El esquema de la acción está tomado de un *Castia-gilos* (castigo del celoso), tema de origen popular, muchas veces repetido en las composiciones trovadorescas hasta llegar a la *Escuela de maridos* o la *Escuela de celosos*[13].

El tema del marido engañado aparece en este *roman* con detalles particularmente impíos. Pero nosotros hemos dicho que podemos tomar la composición para analizar una realidad social. Lo que acabamos de decir acerca del tema tradicional que constituye el esqueleto de la obra ¿invalida nuestra propuesta? Sin duda, no. La anécdota es secundaria, lo

---

13 El motivo de los celos -que presuponen relaciones extra-matrimoniales- es frecuente en la poesía occitana. En una danza de primavera, el *ritornello* dice:

"¡Fuera, fuera, celosos
dejadnos, dejadnos
bailar por nuestra cuenta, por cuenta nuestra!"

Le più belle pagine delle letteratura d'oc e d'oil, a cura di Aurelio Roncaglia, Milán, Nova Accademia, 1961, p. 385.

que importa son los detalles, la manera de expresarse, los síntomas de los comportamientos sociales.

Algunos autores han intentado probar la historicidad del *roman*, treinta personajes llevan nombre histórico, pero sin duda el autor ha recurrido a la ficción de reunirlos, es imposible que todos coincidieran temporalmente. El padre de Flamenca, conde de Nemours, sería el conde de Namur en Flandes, pero esto está negado por otros detalles.

A la vez, Archambaut de Bourbon es posiblemente resumen de otros muchos Archambaut históricos, sin que podamos fijarnos en ninguno en particular.

Pero volvamos al testimoniador. Su cultura está atestiguada en las repetidas menciones a autores clásicos, buena es su formación y, sin duda, acompaña con entusiasmo la renovación intelectual que se ha producido en el siglo XII, sobre todo la renovación de la tradición ovidiana. Un *revival* que coincide con la formación de las jóvenes literaturas romances. La reinserción de Ovidio implica la aparición de nuevas orientaciones. No es que se lo haya ignorado en los círculos literarios anteriormente, sin duda se lo mencionaba sin nombrarlo mucho antes del siglo XII -Beda y Alcuino le citaban pero sin hacer referencia explícita-. Mientras que otros de los grandes triunfadores clásicos, Virgilio, siempre aparece de manera clara, Ovidio es ocultado pues significa una osada manera de vivir. Virgilio alude a la tradición, Ovidio es innovación, aparece con rasgos más modernos. Frente al ancla conservadora, a la autoridad que expresa Virgilio, Ovidio es crisis, aventura, imprevisibilidad, audacia de descubrimiento[14]. En general, Ovidio es mencionado junto a y en oposición a Catón puesto que uno señala conductas morales, el otro habla de costumbres mundanas.

En la concepción cristiana de los primeros siglos medievales, el amor fue entendido sólo en su aspecto superior, relacionado con el amor al prójimo y a la caridad. Ese amor espiritual se sintió enemigo del amor humano que presentaba Ovidio en sus obras: *Ars amatoria*, *Remedia amoris*, *Amores*, *Heroides*. algunos episodios de las *Metamorfosis*. Ya en los *Dicta Catonis*, sentencias morales de los siglos IV y V, se menciona a Ovidio como codificador de la experiencia amorosa.

Pero este Ovidio, rechazado por inmoral, es aceptado ampliamente luego de la apertura del siglo XII, aceptado debido a la aparición de la

---

[14] Salvatore Battaglia, *La coscienza letteraria del Medioevo*, Nápoles, Liguori, 1965, cap. "La tradizione di Ovidio nel Medioevo", p. 23 y ss. Ver también Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, 2 vols., vol. I, p. 51; Simone Viarre, *La survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XIIe et XIIIe siècles*, Poitiers, C.E.S.C.M., 1966.

mayor libertad intelectual y flexibilización en la ortodoxia moral. Sin duda, no faltó la curiosidad morbosa en esa incorporación. También el *revival* de Ovidio obedece a otro motivo, el interés por la *psiquis* y sus procesos. En los siglos XII, XIII y XIV no se llega a la experiencia psicológica sin la complicidad de Ovidio, de ese *Ovidio amorigraphus* de que hablara Alain de Lille. En los siglos XII y XIII gran parte de la cultura pagana penetra en la civilización occidental de la mano de Ovidio y ese renacimiento va junto a la restauración del pensamiento aristotélico.

Penetró ampliamente y, como ya se había descubierto su riqueza y belleza, se trató de utilizar sus pensamientos quitándoles peligrosidad. Para ello se lo moralizó e incluso se lo cristianizó. Y aun los más ortodoxos pensadores lo mencionaron en citas casi mecánicas, por conocido y frecuentado.

En el banquete de bodas de Flamenca, los juglares cuentan narraciones de los más variados temas. Aparece la tradición bizantina y sin duda la tradición bretona, Merlín y los caballeros de la Tabla redonda, las historias de Clodoveo y de Pepino, también la historia "de Sire Lucifer a quien su orgullo hizo caer de su residencia de gloria". Junto a toda la materia de tradición nacional o regional, encontramos los cuentos sobre Príamo y la bella Helena, las narraciones que tratan de Ulises, Héctor y Aquiles, las peripecias de Dido y Eneas, las de Polinices, Tideo y Eteocles, Hero y Leandro... Toda esta larga enumeración nos lleva a aceptar ese resurgimiento de la cultura clásica debido a la influencia de Ovidio en gran parte.

Podemos enriquecer esta mención general con la cita de los pasajes en que Ovidio aparece. Guillaume cae prisionero del amor y el autor cita el *Remedium amoris* (161-2): "Aunque alguien tome sus recaudos/ le será difícil evitar el contagio del amor"[15], recordando el ejemplo de Egisto.

Archambaut de Bourbon al ser aceptado como esposo se siente enamorado de Flamenca, con el "corazón gozoso", se promete servir a su dama "él le presentará por sí mismo su corona,/ su peine y su espejo"[16], frase ovidiana.

En otro pasaje se vuelve a hablar del mal de amor y se nombra a Febo como el mejor médico, recordando a Apolo y Dafne, según el Ovidio de las *Metamorfosis* (I, 524). Las menciones de la mitología ofrecen ejemplos para los sufrimientos y peripecias de los protagonistas. Se alude a Tántalo y a las sirenas. Se recuerda que "Así Eneas hizo morir a/ Dido sin jamás haberla golpeado"[17]. Una de las doncellas dice: si encuentro un

---

15 *Flamenca*, p. 739.
16 *Ibid.*, p. 663.
17 *Ibid.*, p. 883.

amigo de tales características "creeré que tengo que ver con Júpiter/ o con alguno de los dioses amorosos"[18].

En otro pasaje leemos: "Y como Ovidio lo declara: el amor es señor y rey que exige tributo a todo el mundo..."[19]; "Belleza pasa y gentileza dura" como también dice Ovidio[20]. En el amor, una dama "es superior a mil barones": "Es Ovidio quien lo dice/ quien es muy sabio en este tema"[21].

Sin duda Ovidio se lleva las palmas en las preferencias del autor pero también hay otras citas clásicas. Guillaume y Flamenca en sus encuentros amorosos intercambian besos, cien y mil, en una clara reminiscencia de Catulo[22].

En otro pasaje leemos: "Y como dice Horacio [...], la marmita no puede perder jamás/ el sabor que la ha impregnado en un principio"[23].

El narrador conoce pues bien a los autores clásicos, ostenta una formación que hacen de él un clérigo cortesano como se supone fue. Su vocación intelectual se expresa en muchas de sus actitudes. Guillaume -el amante- se hace tonsurar para cumplir funciones sacras. Compensa la complicidad del cura ofreciéndole dones a su sobrino Nicolás. Enviarán al joven a estudiar a París, "Su espíritu es todavía muy tierno/ y en dos años allí habrá aprendido/ más que aquí en tres", "Yo le daré cuatro marcos de oro/ y lo vestiré anualmente"[24].

Guillaume agrega para vestirlo, antes de su partida, once marcos de plata[25]. "El sacerdote -en quien suponemos asoma el autor- se sintió tan alegre/ que no pudo decir sino: ¡sí!". Pretende por tanto para su sobrino una carrera de letras. El niño "sabe ya hacer bien letras y versos (es decir componer en prosa y verso probablemente latinos)/ pero en dos años aprenderá y sabrá dos veces más"[26].

El autor se entusiasma por esta posibilidad que se presenta al joven Nicolás y exclama ante su partida hacia París "podrá estudiar, si no es loco!"[27]. Guillaume, para reemplazar a Nicolás, repasa todas las mañanas las lecciones y canta las respuestas de los maitines. El autor está, sin duda, familiarizado con los procedimientos coactivos para estimular

---

[18] *Ibid.*, pp. 914-5.
[19] *Ibid.*, p. 931.
[20] *Ibid.*, p. 969.
[21] *Ibid.*, p. 1.035.
[22] *Ibid.*, pp. 995, 997, 999.
[23] *Ibid.*, p. 1.051.
[24] *Ibid.*, p. 833.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 837.

la memoria y voluntad de los estudiantes puesto que dice "no hay necesidad de frotarle la espalda/ ni de hincarle las uñas en la mano"[28].

El afán intelectual quizás ha penetrado ya en ese medio noble, pues, como vemos, Guillaume conoce letras, sabe leer y escribir. Pero, sin duda, algunas reflexiones al respecto corresponden fundamentalmente al autor. Como cuando dice: "Pues yo sé bien que un hombre sin instrucción/ no vale ni pan ni sal/ Pierde mucho de su valor, todo rico hombre/ que no sea un poco letrado:/ Y dama que tenga un cierto barniz de letras/ tiene muchas más ricas cualidades"[29].

Flamenca pregunta a una de sus doncellas, Margarita: "¿Quién te ha enseñado a manejar tan bien la dialéctica?/ Si hubieras estudiado aritmética, astronomía y música no hubieras expuesto mejor la física de los males que hace mucho sufro". Sin duda el autor conoce bien el *trivium* y el *quadrivium*, conoce el medio universitario, ya que al referirse a la conducta de Archambaut de Bourbon exclama: "¿Es en Bolonia o en otro lado/ en donde este rico hombre ha aprendido a chicanear?"[30]. Vemos pues al autor aparecer -según hemos dicho- como un *intelectual* al servicio de. Subrayamos esta palabra, anacrónica en ese momento, puesto que pensamos que el desconocido autor ya no está dentro del cuadro de los *oradores* en la clasificación tradicional de *oradores*, *labradores* y *defensores* sino se puede considerar inmerso en el mundo burgués que convive con el mundo feudal pero que se concede sus propias pautas y actúa de acuerdo a ellas.

Aun esporádica, la presencia del autor se nos ofrece llena de entusiasmo y de convicción en la tarea intelectual en que está empeñado.

Antes de asomarnos a la pintura que hace el *roman* del mundo aristocrático-cortés, hemos de examinar el ámbito burgués que aparece en menor medida, pero sin duda se presenta conviviendo, participando, relacionándose con el otro.

Ese mundo burgués no se manifiesta compacto sino se expresa a través de diversas actividades, se habla de mercaderes, de burgueses (considerando en tal denominación a los habitantes del burgo), a quienes ejercen actividades intelectuales (el caso del autor). Esos dos mundos confluyen aunque en la obra el ámbito burgués aparece soslayado frente al imperativo mundo aristocrático. Parte de ese mundo burgués son las numerosas ciudades mencionadas en el poema. Se celebra ya su importancia, ya su amplitud, la fabricación de ciertos productos. La feria de Nemours es considerada como más importante que las de Lagny y Pro-

---

[28] *Ibid.*, p. 839.
[29] *Ibid.*, p. 893.
[30] *Ibid.*, p. 707.

vins, lugares de encuentro periódico de gran renombre. Los perfumistas presentan en esa feria tales esencias que "Cuando se pasa por allí se huele tan bien/ que nada exhala tal perfume en Montpellier/ como cuando hacia Navidad/ los especieros apilan sus drogas"[31]. Durante la fiesta de bodas, tanta era la alegría y el placer que "si se le hubieran tomado al rey París y Reims/ y si se lo hubieran venido a decir/ yo creo que él no hubiera abandonado la danza/ ni se hubiera mostrado afligido"[32]. Hemos visto que París se considera como lugar privilegiado de estudios[33].

Los cabellos que Guillaume se hace cortar para tomar apariencia de clérigo son como "hojas de oro/ que se bate en Montpellier..."[34]. De la misma manera, en *Raúl de Cambrai* (*chanson de geste* del N.E. de Francia escrita posiblemente entre 1180 y 1185) dice: "No te salvaría todo el oro de Montpellier"[35] aludiendo, sin duda, al trabajo en que la ciudad se especializaba.

En el elegante guardarropa del amante se cuentan camisas de Reims[36]. Recordemos que en la *Enseñanza del caballero* de Arnaut Guilhem de Marsan[37] leemos: "Porque todo valiente caballero debe vestir con mucha riqueza, camisas de seda de Reims, finas, porque siempre se ven bien, siempre blancas, pareceréis cortés y bien educado en todos los lados adonde vayáis".

Guillaume se solaza con sus compañeros oyendo canciones: "Hubiérais podido oír aquí y allá/ tantas danzas y aires bretones ejecutados con la viola/ que os hubiérais creído en Nantes/ donde se los compone y canta"[38].

Hemos dicho que en Nemours -territorio del padre de Flamenca- se realiza una feria, reunida con motivo de las anunciadas bodas de la dama con Archambaut de Bourbon. Allí se encuentran todas las ricas vestimentas y objetos que los aristócratas comprarán: "Jamás se vio feria alguna/ ni en Lagny ni en Provins,/ donde hubiera habido tanto vero y *petit-gris*,/ telas de seda y de lana"[39].

La villa es lugar de aposentamiento de algunos nobles, otros arman sus hermosas tiendas, pabellones suntuosos, "las águilas brillan sobre

---

[31] *Ibid.*, p. 665.
[32] *Ibid.*, p. 683.
[33] *Ibid.*, p. 837.
[34] *Ibid.*, p. 829.
[35] *Le più belle pagine...*, p. 113.
[36] *Flamenca*, p. 945.
[37] Amos Parducci, *Costume ornati*, Bolonia, Nicola Zanichelli, 1927, p. 251.
[38] *Flamenca*, p. 1.031.
[39] *Ibid.*, p. 655.

los pomos de las tiendas doradas..."[40]. Acudieron tantos condes, barones y valvasores "que la ciudad no fue lo bastante amplia para alojarlos"[41].

En el final de la obra, cuando se anuncia el torneo organizado por Archambaut de Bourbon, también afluyen al burgo "Los mercaderes que con sus numerosas mercancías/ habían venido de tierras lejanas"[42]. Se trata de una ciudad amurallada, indicación urbanística que está dada en el siguiente verso: "En una de las puertas de la ciudad, delante de los prados/ donde se había dispuesto el torneo,/ se levantó un gran tablado/ desde el cual se veían llanuras y valles./ Allí se ubicarían las damas/ y aquellos barones que no habrían de justar"[43].

El término "burgueses" se menciona en varias ocasiones en el relato. En *Flamenca*, los burgueses -palabra que, nos parece, alude más a la condición de habitantes del burgo que a un grupo social coherente- no están caracterizados con animosidad. En cambio, en otros testimonios de literatura noble sí aparecen calificados de manera negativa. En *Raúl de Cambrai*, ya citado, encontramos este aspecto. Asistimos al cruel ataque a Origny. El burgo se presenta en su dibujo urbanístico, a su alrededor se habían levantado empalizadas de defensa. Pero más que por su paisaje, la localidad aparece definida por sus habitantes. El vasallo de Raúl de Cambrai dice a su señor: "Que jamás Dios te ayude/ si no tomas venganza de estos burgueses/ que son tan ricos, orgullosos y altivos..."[44]. La ciudad será incendiada ya que "el conde Raúl tenía el corazón henchido de ira/ debido a que los burgueses habían osado contrariarlo"[45]. Con frecuencia se los menciona durante la celebración de la misa[46]. Cuando Flamenca proclama su libertad, en el monasterio suenan las campanas: "Que suene la campana gorda para los caballeros,/ la gran campana para los burgueses,/ la campanita para los campesinos"[47]. A través de esta mención vemos aunados los diversos *status* sociales que coinciden en la villa. El señorío de Archambaut se precisa en ese momento. La campana convoca a todos los habitantes del burgo y de sus inmediaciones. El señor de Bourbon proclama una *coutume*. Los aludidos no habrán de reunirse -durante el siguiente año- en la plaza: "Yo deseo que aceptéis la *costumbre*/ y que todos juntos me la concedáis"[48].

---

[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*, p. 1.017.
[43] *Ibid.*, p. 1.019.
[44] *Le più belle pagine...*, p. 111.
[45] *Ibid.*, p. 115.
[46] *Flamenca*, pp. 775, 847.
[47] *Ibid.*, p. 991.
[48] *Ibid.*

En *Flamenca*, los burgueses aparecen como aquellos que poseen el dinero y están obligados a sus señores. Guillaume, en el torneo, deja fuera de combate al conde de la Marche. Entonces los burgueses salieron al paso ofreciéndose a servir de caución. Guillaume respondió que no deseaba "ningún rescate"[49], sólo que el conde rindiera homenaje a su dama.

El burgo es lugar donde habitan los artesanos. Guillaume ordena la confección de una capa en el burgo[50]. Cuando quiere realizar las obras que le permitirán acudir a la cita amorosa de los baños termales envía a llamar obreros desde Chatillon, diciendo que "habrían de excavar en la roca y en la piedra..."[51].

En ese mundo aparecen nobles, burgueses y campesinos. Veamos cómo se dibuja a estos últimos. Archambaut corre, levanta sus pieles. Parece una campesina que baila, cuando ella participa en el *galop*[52]. Sin duda, hay un evidente desdén en la observación. Y ese desdén aparece también en otros episodios. En el *roman* se mencionan *saluts*, poesías amorosas "que es necesario no dejarlas en malas manos/ ni permitir que las escuche un villano"[53].

Pero, según hemos dicho, la obra dibuja con claros trazos y -preferentemente- la mentalidad de una sociedad aristocrática.

La mentalidad -repetimos- puede expresarse de diversas maneras: una de ellas, muy importante, es la gestualidad. Recordemos lo que dice Jacques Le Goff al respecto: "Sabemos que los gestos de una sociedad constituyen un lenguaje y, como tal, la gestualidad está codificada y controlada por las instancias ideológicas y políticas de la sociedad"[54]. Cada sociedad -y por sociedad, ya hemos dicho, entendemos la sociedad total o los grupos que se pueden individualizar en ella- se otorga una serie de códigos; además, a medida que el grupo desea defenderse de avances exteriores quiere hacerse más compacto, considera que debe reaccionar ante presiones de otros grupos vigorosos e imperativos, se preocupa por codificar en mayor medida su gestualidad. Elabora normas de observancia coactiva. Código riguroso en suma, en que se señala la pertenencia. Códigos en que el gesto implica no sólo actitud corporal -aunque la haya-

---

[49] *Ibid.*, pp. 1.043-5.
[50] *Ibid.*, p. 835.
[51] *Ibid.*, p. 837, ya ha anunciado su propósito antes, ver p. 819.
[52] *Ibid.*, p. 709.
[53] *Ibid.*, p. 1.011.
[54] Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985 (cap. V, "Los gestos de san Luis", p. 52 y ss.), p. 52.

sino también adhesión a ciertos valores sociales claramente definidos y a ciertas posiciones filosóficas[55].

Jean-Claude Schmitt[56] considera que "el gesto es pues objeto de historia". Hugo de Saint-Victor dicta reglas en su *De Instructione Noviciorum* para la preparación de los novicios, éstos habían de lograr gestos armoniosos, gestos en que la vida del siglo quedara olvidada. De esto surge, como hemos dicho, que el problema de la gestualidad no se satisface con la reflexión estética sino que se convierte en una consideración ética. Así como el cuerpo de Cristo, la cristiandad, está formada por todos los cristianos, que la constituirán observando armonía. La desarmonía que surge del desacuerdo de cuerpo y alma produce monstruos. Veremos luego cómo la locura de amor puede considerarse como productora de monstruos ya que Guillaume será presa de movimientos desordenados, de agitación, de desmayos. En suma, la gestualidad define épocas, condiciones, *status*. Pensamos que el código de actitudes que el grupo noble se impone en ese momento implica delimitación, determinación de límites de pertenencia que deben ser cuidadosamente observados. El grupo adopta un lenguaje particular para identificar a sus miembros. Hasta las menores situaciones se resuelven merced a un lenguaje que recuerda las nobles costumbres de la aristocracia: "Guillaume tiende el cuello hacia la salida/ como un azor espiando una perdiz"[57].

Pensamos, por tanto, que estas reflexiones pueden aplicarse a la codificación que aparecen en el *roman* de Flamenca. En él se expresan los gestos que se piden al *fin amour* pero también al comportamiento caballeresco.

En la sociedad feudal se ha diferenciado el momento de la *caballería* y el de la *cortesía*[58]. El primero implica la situación de conquista y avance de una sociedad de guerreros que se proponen presa y botín. En cambio, la *cortesía* es la expresión de esa sociedad cuando -ya limitadas las posibilidades de avance, de conquista, de logros territoriales debido al endurecimiento de fronteras mayores y menores- el señor se ve constre-

---

55 Marcel Mauss dice que no hay "gestos naturales", los gestos son "técnicas del cuerpo", "que resultan de un aprendizaje social y varían según las necesidades" agrega Jean-Claude Schmitt. Véase Jean-Claude Schmitt, "Le geste, la cathédrale et le roi" en *L'arc*, Nº 72, París, 1990, pp. 9-12.

56 Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990.

57 *Flamenca*, p. 805.

58 En el *roman* nos encontramos en pleno período de *cortesía*. En la *Enseñanza de la dama de Garin lo Brun* (Parducci, *op. cit.*, p. 219 y ss.) se define la cortesía: "Cortesía es esto, si lo queréis saber: quien sabe bien decir y hacer para que otro lo quiera y no observar conducta desagradable..." (*Ibid.*, p. 224).

ñido a defender su territorio de agresiones de vecinos violentos[59]. Es el momento de los *juvenes* de que hablara Georges Duby. Esos *juvenes* se lanzan -puesto que forman un grupo de ordinario reunido alrededor de uno de ellos, tal vez más prestigioso por linaje y liderado y controlado por un caballero mayor- a los caminos en busca de los lugares prestigiosos en que se realicen torneos. Allí demostrarán audacia, destreza, valentía. Sus virtudes habrán de esforzarse por vencer a los competidores. Recordemos los grupos torneadores que ha descripto Georges Duby en su *Guillermo el Mariscal*[60].

No olvidemos que el endurecimiento de los límites de las posesiones familiares, las menores posibilidades de extensión por conquista, determinó la imposición del mayorazgo. El mayor heredaba y los demás varones se lanzaban a la aventura, en ella podían encontrar muchas cosas, incluso un buen matrimonio. Pero -como dice Duby[61]- la mayor parte de ellos quedaban solteros. Y si bien no conocían impedimentos para su sexualidad, deseaban, sin duda, ejercerla con mujer de su condición. Esto llevaba de ordinario a situaciones de adulterio que el modelo cortés embelleció, oponiendo el *amor* a la *dilectio*, al parecer único sentimiento que podía unir a los esposos.

Como dice Duby "...se marchaba a combatir. Viajar quería también decir tornear. Pasar de un torneo a otro"[62]. Se dedicaban al torneo y a la guerra. Pero podemos decir que el primero los convocaba en mayor medida. Torneo y pillaje. Su vida la vemos resumida en algunas poesías de Bertrand de Born (n. en 1140, condottiero, monje en la abadía de Dalon antes de 1197, muerto allí antes de 1215)[63].

Dinero y fama es lo que buscaban los caballeros en la justa caballeresca. Esos jóvenes eran los nobles que debían cumplir su aprendizaje

---

[59] La instauración del mayorazgo, necesaria para que el patrimonio familiar no se desperdigara y se pudiera conservar la potencia de la casa, hace proliferar una serie de *jóvenes*, edad que se extiende, de ordinario, desde la vestición hasta la paternidad. Véase Georges Duby, *Terra e nobiltà nel Medio Evo*, Turín, Soc. editrice internazionale, p. 1.971 (cap. "Nella Francia nord-occidentale del XII secolo: i 'giovani' nella società aristocratica", p. 135 y ss.).

[60] Las puestas eran importantes, comportaban obtener dinero, caballos, arneses... que no eran atesorados sino ofrecidos, o jugados. También se podía lograr la mano de alguna rica heredera. El premio era para los más afortunados, los más valientes, los más hermosos, los de mejor linaje... Ver Georges Duby, *Guillermo el mariscal*, Madrid, Alianza, 1985.

[61] Georges Duby et Michelle Perrot (sous la direction de), *Histoire des femmes*, París, Plon, 1991, 5 vols., vol. II, p. 269.

[62] G. Duby, *Guillermo...*, p. 84.

[63] Henri-Irenée Marrou, *Les troubadours*, París, Seuil, 1971, p. 34.

acompañados por una banda de contemporáneos, a ellos se agregaban los hábiles "torneatori", como podía ser el mencionado Guillermo el Mariscal.

Una banda que se desplazaba por caminos diversos en medio de alegría y dispendio. Allí se aprende el buen uso de las armas, la generosidad del gesto. En suma, se aprenden los códigos. Como se dice de Hugo de Chester, *in militia promptus, in dando prodigus* (presto para la milicia, pródigo en otorgar)[64].

Guillaume es, sin duda, un *juvenis* aunque sea rico y no se lance a la aventura para obtener dineros. Es generoso y valiente, busca el lance aventurado y el torneo. Así lo dice taxativamente el poema: "El siempre está buscando guerras y torneos/ y es sin embargo tan joven que crece siempre"[65].

En los torneos es proclamado el mejor caballero[66] y sabemos que eran numerosos los concurrentes a dichas justas: "Entonces el duque de Brabante/ organizó en su región, en Lovaina,/ un torneo que no duró mucho tiempo/ pero en donde se encontraron unos/ cuatro mil caballeros en los dos campos"[67].

Guillaume es -como todos los concurrentes a los torneos- valiente, generoso y ostentoso. En el torneo de Archambaut "cada uno quiere demostrar cuán valiente es"[68]. Guillaume de Nevers conquista en el mismo "dieciséis caballos de Castilla"[69]. Todos los caballeros "cabalgaban hábilmente y según las reglas"[70].

Estos encuentros son -tanto el del comienzo como el del final de la obra- ocasión para celebrar las ceremonias que la vida noble imponía. En la reunión de las bodas se armaron noventa y siete nuevos caballeros: "Todos vinieron a pie al palacio,/ con calzas de seda ornadas de rosetones"[71].

En una sociedad en que los lazos familiares se estrechaban, en que los grupos consanguíneos marchaban unidos en la solidaridad, enriqueciéndose con sus adherentes, vemos a la familia extensa actuando en conjunto en las ceremonias. En la fiesta de bodas, "el conde Thibaut fue armado caballero/ y, con él, más de cuatrocientos hombres,/ todos primos y parientes..."[72].

---

64 G. Duby, "i 'giovanni'", p. 139, nota 18.
65 *Flamenca*, p. 1.003.
66 *Ibid.*, p. 1.059.
67 *Ibid.*, p. 1.005.
68 *Ibid.*, p. 1.053.
69 *Ibid.*
70 *Ibid.*, p. 1.057.
71 *Ibid.*, p. 685.
72 *Ibid.*, p. 691.

Guillaume dice a Flamenca[73]: "Mi bien amada, tengo dos primos,/ Othon y Clari,/ que están conmigo para ser en algún momento armados caballeros/ Son ricos hombres y de alta condición"[74]. Esos "damoiseaux" son "todos jóvenes, corteses, hábiles, buenos y bellos"[75].

En el torneo, Archambaut armó cuarenta caballeros, les donó armas, vestimentas, palafrenes con sillas y bocados[76]. Archambaut dice a Flamenca: "Dama, he aquí las novedades [que tengo] para vos:/ el conde de Bar, vuestro primo,/ y su hermano sir Raúl/ serán armados caballeros mañana por la mañana/ con diez de vuestros primos"[77].

Enseñas y colores identifican al grupo constituido por los miembros de sangre y los agregados. Todos "llevaremos la misma enseña/ Y los escuderos, armados de hierro y vestidos con nuestros colores serán semejantes/ en vestimenta, juventud, buenas maneras y cortesía./ Todos tendremos armas de hierro y armaduras/ sillas y escudos pintados a nuevo,/ de la misma forma y del mismo color;/ y la oriflama [que era la bandera señorial que pasaba en primer término en los torneos]"[78]; "...una misma insignia los distinguía a todos;/ la de Sire Archambaut:/ flores de oro sobre campo de azur"[79].

Guillaume es rico, valiente y generoso. Ya hemos visto de qué manera compensa al joven monaguillo para que el cura le permita participar activamente en la misa. Dice al cura "quiero que recibáis de mí/ una vestimenta blanca completamente nueva, totalmente fresca/ forrada de ardillas negras/ Nicolás, que es bueno y franco/ obtendrá otra forrada de corderos blancos"[80].

Con generosidad, Guillaume también ofrece presentes a la mujer en cuya casa del burgo se ha hospedado: "Luego de la cena, el caballero hizo buscar la tela púrpura que quería entregar por amistad a la dueña de casa/ un doncel, sin esperar más, fue a sacarla inmediatamente del equipaje/ ni en Tebas ni en Tesalia/ hubo jamás otra alguna ni tan bella ni tan buena/ [...]/ Luego le dio bellas pieles tornasoladas/ que le había obsequiado el preboste de Arras;/ habían sido preparadas en Cambrai/ y habían costado holgadamente cuatro marcos y aun más"[81]. Prodigalidad

---

[73] *Ibid.*, p. 975.
[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*, p. 977.
[76] *Ibid.*, p. 1.021.
[77] *Ibid.*, p. 1.037.
[78] *Ibid.*, p. 649.
[79] *Ibid.*, p. 1.005.
[80] *Ibid.*, p. 813.
[81] *Ibid.*, p. 825.

extraordinaria. Dice el autor: "Yo sé bien que cien veces por año,/ él gasta en un día/ toda la renta de un año"[82].

Guillaume de Nevers "no prometía sólo a los compañeros/ que llevaba a su residencia, pan agua/ como se hace en el hospital,/ sino eran gratificados con bellas vestimentas,/ bellos caballos ricamente enjaezados:/ él les daba, aun a costa de gastar mucho/ para que jugaran a su agrado/ que tomaran dos o tres meses de solaz/ sin que el huésped/ les hablara absolutamente/ de lo que habían gastado/ seguro que sería pagado/ en el momento en que un torneo o una guerra/ llevara a la región/ a Guillaume de Nevers, el cortés"[83].

Cuando Guillaume llega a la residencia de Archambaut de Bourbon, se acallan la música y los cantos de los juglares: "Pero todos dicen: Que sea bienvenido,/ el valiente, el rico, el renombrado/ aquél por quien el mundo se regocija,/ pues siempre su rostro se muestra alegre,/ su mano liberal, generosa y pronta a las larguezas"[84]. Como vemos, en este pasaje encontramos descripto el gesto que acompaña a la actitud dadivosa prescripta por el código de ese mundo noble[85].

Es interesante ver cómo el autor condena el excesivo dispendio. Al hablar de la espléndida fiesta de bodas dice: "Helos aquí ya bien saciados y danzando; lo que ellos gastan, otro lo llora"[86].

Sin duda, el escritor aunque describe este mundo noble, condena sus hábitos. En este pasaje ¿expresa una sensibilidad social, su voz se alza en favor de los menos favorecidos por la fortuna o habla su resentimiento de paniagudo?

En las diversas circunstancias en que aparecen actitudes de gasto y concesiones, vemos afirmarse claramente la neta división entre ambos mundos, el que necesita riqueza ostentosa, el que prefiere -el de los bur-

---

82 *Ibid.*, p. 733.

83 *Ibid.*, p. 735.

84 *Ibid.*, p. 1.033.

85 Cuando así no se hacía, el castigo llegaba en la composición punzante de algún juglar decepcionado. Dice Colin Muset (poeta-juglar, segunda treintena del siglo XIII):

"Señor conde, he ejecutado la viola
en vuestra presencia, en vuestro palacio,
y no me habéis regalado nada,
ni pagado salario:
¡esto es villanía!
Por la fe que debo a Santa María,
así no podré continuar en vuestro séquito
Mi escarcela está poco provista
y mi bolsa muy poco llena..."

Le più belle pagine..., p. 445.

86 *Flamenca*, p. 683.

gueses ricos y orgullosos- el dinero fecundo y productivo[87]. Una división neta que poco a poco se irá haciendo menos fuerte cuando ambos grupos compartan intereses, actividades y hasta actitudes. En la actualidad, se insiste en la interpenetración de los feudales en la ciudad, de las actividades burguesas que éstos despliegan, así como las actitudes aristocráticas que adoptaron los burgueses. Sin duda, la literatura -y sobre todo ésta a la que atribuimos un propósito de ensalzamiento de un *ordo* y su justificación- acentúa de manera tajante la apreciación de lo crematístico.

Guillaume -hemos dicho- es hermoso. Analizaremos esta característica junto con la apariencia de Flamenca. Es elegante. Su cuidado y riqueza en la vestimenta contrasta con el desaliño de Archambaut de Bourbon. No se afeita jamás: "Por nada que se le dijera/ se haría afeitar los bigotes/ parecía un griego o un prisionero esclavón". Adoptaba -dice el *roman*- tal aspecto para intimidar a su mujer y disuadirla de que tomara amante[88].

Cuando reúne a los habitantes del villorio, los asistentes ven llegar a "Archambaut con su aire provocador/ apareció todo erizado y mal vestido/ sólo le faltaba la estaca/ para aparecerse al espantajo/ que hacen los campesinos con sus viejas vestimentas/ en la montaña para espantar a los jabalíes"[89]. Cuando Archambaut conduce a su mujer a los baños, lo hace vistiendo "una zamarra/ ruda y raída, y completamente descalzo"[90].

Decimos que Archambaut es la contraparte de Guillaume en lo relativo a su aspecto. Todo en éste es bello, su vestimenta extraordinariamente cuidada. Un cuidado en la vestimenta que llegaba a lo exótico y *snob*. En el *roman*, durante la celebración de la fiesta de bodas, "Temprano.../ los nuevos caballeros/ han revestido sus insignias,/ y pican de a dos por las calles,/ agitando campanillas de todo tipo"[91]. No se explica claramente dónde llevaban los caballeros estas campanitas. Podía ser que con ellas adornaban sus caballos ya que en algún pasaje se habla de los caballeros, "bellos y de bella prestancia", sus monturas llevaban "gualdrapas con las armas de la casa y sonajas"[92]. Pero no es imposible que las cam-

---

[87] En la "Enseñanza del caballero" de miser Arnaud Guilheim de Marsan se dice: "De dinero y de sensatez no os hablaré en absoluto, porque son dos cosas de las cuales no me ocupo. Gozad sólo de alegría, bellas maneras y osadía, que son tres bondades". Parducci, *op. cit.*, p. 251 y ss.

[88] *Flamenca*, p. 725.

[89] *Ibid.*, p. 771.

[90] *Ibid.*, p. 973.

[91] *Ibid.*, p. 693.

[92] *Ibid.*, p. 1.005.

panitas adornaran sus vestimentas[93]. Siempre aparece el boato. En la oportunidad del encuentro en los baños, Guillaume se presentó "con una vestimenta de púrpura, esmaltada de estrellas de oro [...] sus calzas de seda bermeja"[94].

Guillaume "se viste y se calza bellamente/ no llevaba en absoluto chinelas ni zapatos,/ sino elegantes botas de punta fina/ fabricadas en Douai"[95]. Su manto era "de vero con forro gris"[96]. Se cose elegantemente las mangas con aguja de plata[97]. Era costumbre habitual coser mangas a diversos petos. Flamenca en el torneo ofrece una de sus mangas como premio para el vencedor[98].

A la elegancia en las vestimentas se agrega también al cuidado de las maneras. Es uno de los elementos de la *cortesía*. Válido, por supuesto, para todos los personajes de la obra y que se expresa de manera excelente en Guillaume. Archambaut, al reflexionar sobre sus celos, considera que el matrimonio ha sido causa de mucho de sus defectos: "pues por ella [su esposa] pierdo mis buenas maneras/ y todo lo que conviene a la Juventud"[99].

Cuando desaparecen sus obsesivos celos, el poema dice: "...Archambaut [...] había perdido/ sus malas maneras, su villanía/ y había recobrado cortesía"[100].

Ya hemos visto que, entre los muchos calificativos positivos que se atribuyen a Guillaume, figura uno de manera reiterada: *cortés*[101]. Las damas también han de tener comportamientos que se califican de "corteses". Cuando los amantes se despiden antes de la partida de Guillaume para la guerra de Flandes el texto dice: "Pero Flamenca, como dama cortés/ dijo todavía algunas palabras"[102].

Mientras la *bonne dame* es la mejor cosa del mundo, en cambio la mala dama -aquella de maneras groseras- es lo más amargo y molesto que existir pueda[103].

---

93 Recordemos los gustos de Felipe el Atrevido, duque de Borgoña (1270-†1285), en materia de vestidos: "En un momento dado, fue la última moda adornarse con campanillas. Así un día se vio llegar al duque, los vestidos cubiertos de pequeños corderos que llevaban verdaderas campanillas, cisnes que las llevaban en sus picos y margaritas, emblemas de su mujer, que él había transformado en campanillas", Dominique Paladilhe, *Les très riches heures de Bourgogne*, París, Perrin, 1971, p. 231.

94 *Ibid.*, p. 973.

95 *Ibid.*, p. 759.

96 *Ibid.*, p. 757.

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*, p. 1.061.

99 *Ibid.*, p. 701.

100 *Ibid.*, p. 995.

101 *Ibid.*, p. 999.

102 *Ibid.*, p. 1.001.

103 *Ibid.*, p. 1.049.

Nos encontramos pues con una sociedad aristocrática en este caso, la del Midi, de la región *d'oc*. Estamos en un momento en que esa aristocracia ha modificado sus costumbres. Las cruzadas han traído de Oriente visiones de lujo -lujo ya atestiguado- adoptadas merced a las posibilidades económicas de ese *take-off* importante a partir del siglo XI. Gusto por el lujo en la indumentaria, necesidad de confort y elegancia. El señor se asoma también a las formas que le eran ajenas, a las bellas letras: "...su ética se enriquece con nuevos valores más estéticos que morales (por esto sospechosos a la Iglesia) que definen un nuevo ideal que, más tarde, se llamará 'cortés'", nos dice Paul Zumthor[104].

Los orígenes de esta nueva actitud se han discutido largamente, muchas son las hipótesis que se han aventurado. Para algunos sería un *revival* de la antigua *dulcedo*, de la clásica *urbanitas*. Esa cortesía conforma todas las actitudes de los personajes de esa importante nobleza. Pero se expresa también en el *fin amour*.

Se ha dicho que el amor que es una invención del siglo XII. En las canciones de gesta las mujeres aparecen sólo muy raramente, en general como esposas o hijas (*Cantar de Mio Cid*), como la esposa desgarrada (*Chanson de Roland*).

Se supone que las *chansons de toile* ya preludian el amor cortés. En las *canciones de albada* también se encuentra el amor sufriente pero en este caso es la mujer la que sufre por amor. La transformación se da cuando el hombre es el que ama y languidece. Nace el amor cortés o *fin amour* que presenta como características la sublimación y ensalzamiento de la mujer, la actitud humilde del enamorado, el secreto que envuelve la relación y que se mantiene a ultranza[105].

Un *fin amour* que también fue satirizado: "Tú pasas delante de un lecho/ si levantas la cola de tu vestido/ y tu pelliza de armiño/ la camisa de lino blanco/ al punto que se te vea la pierna/ curarás al peregrino"[106].

René Nelli, que tanto se ha ocupado del *Midi* de Francia, define el *fine amour* o sea el amor puro, el noble amor. En primer término, es un juego cortés que tiene como base las buenas maneras en el interior de una sociedad aristocrática capaz de practicarlas. Luego, es un arte de amar, convencional y completamente teórico, sin relación directa con la pasión. Por fin, es la regulación del acto carnal, de características idealistas y fijadas por el uso, bajo la forma de una prueba de continencia

---

[104] Zumthor, *op. cit.*, p. 103.

[105] Se puede recordar la *Vita nuova* (Dante Alighieri, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1956, p. 659): "Y cuando me preguntaban: '¿Por quién te ha destruido así Amor?' los miraba sonriendo y nada les decía".

[106] Marrou, *op. cit.*, p. 107.

complicada con escarceos eróticos que implicaban de parte de la dama un compromiso más serio, más peligroso y en consecuencia, más sincero[107].

Georges Duby titula el capítulo que escribe en *Histoire des femmes*, "El modelo cortés"[108], pues considera que la *fine amour* es "un objeto cultural". Se plantea el problema de la relación entre realidad y mensaje literario. Para el autor, éste creaba una situación totalmente opuesta a la vivida, seducía precisamente por esa oposición.

Para Duby, la aceptación dentro de la aristocracia de esas prácticas corteses estuvo determinada por un afán de marcar diferencias y distancias. El autor piensa que se desea establecer claramente la separación entre los campesinos y los villanos de un lado y los señores del otro. He visto en esta afirmación del *amor cortés* como cortesía una pauta de conducta que diferencia. Introduce diferencias en un mundo que se ha hecho más complejo, que en la esfera laica no reconoce sólo esos dos términos de confrontación sino que ha visto ingresar a los burgueses "ricos y orgullosos". No podemos olvidar este tercer término y esta convivencia de grupos aristocráticos y de *hombres nuevos* que tanto preocupa a los medievalistas en los últimos tiempos. Yo he hablado de códigos que permiten al grupo establecer la prieta adhesión de sus miembros y expresarse sin quiebras hacia el exterior. El *fin amour* es un amor espiritualizado, en general se subrayó sólo esta característica pero también -como sucede en *Flamenca*- puede llegar a la plena concreción.

Cuando Guillaume y Flamenca se encuentran en los baños, dice el poema, los amantes salieron "ganadores de toda la puesta" ya que se ha hecho alusión al juego de dados[109]. En otro pasaje leemos: "No hubo briales ni camisa que obstaculizaran su dicha"[110]. Guillaume ha llegado a los baños acompañado por dos donceles "muy jóvenes, corteses, hábiles, buenos y bellos"[111]. Alix y Margarita -las damas de Flamenca-, según dice el poema, "no salieron doncellas"[112]. Y se reflexiona sobre la fidelidad que es establece entre estos amantes: ellos se mostrarán buenos amigos y corteses y cuando sean armados caballeros no tendrán otras damas y ellas, a su vez, cuando se casen, no buscarán otros caballeros. Como vemos, nos encontramos -tanto en el caso de las damas como en el de sus acompañantes- con la expresión de un amor extra-conyugal.

El amor de los protagonistas es un amor impío. Mientras los jóvenes

---

107 René Nelli, *Troubadours et trouvères*, París, Hachette, 1979, pp. 43-4.
108 G. Duby-M. Perrot, *op. cit.*
109 *Flamenca*, p. 981.
110 *Ibid.*, p. 1.039.
111 *Ibid.*, p. 977.
112 *Ibid.*, p. 979.

cantan "devinettes d'amour", Guillaume ruega a Dios que se cumplan las palabras de la canción[113]. "Tonto, loco e ingenuo" -dice el *roman*- "es el marido que supone que podrá defender lo que su mujer reserva para su amante"[114].

A pesar de su conducta, el texto califica a Guillaume y a Flamenca como "amantes puros y sinceros", poseídos por el verdadero amor, el *fin amour*, dentro de la convención, no en cuanto real, en cuanto responde al código[115].

En todo caso, no sólo hay espiritualidad en el amor cortés -como algunos autores han pretendido- sino que éste también se concreta. Lo expresan muy bien algunos versos del poema: "Puesto que el amor y el deseo le dan vigor"[116].

Hemos dicho que este *fin amour* se diferencia de la canciones de albada o canciones de amigo puesto que en este caso es el hombre quien sufre del mal de amor. En el poema que nos ocupa, Guillaume experimenta una serie de trastornos y malestares debido a su pasión por Flamenca, cae en la locura de amor. "Pues en verdad amor ciega al hombre/ le quita el oído y la palabra/ y lo hace pasar por loco"[117].

Este es un gran tema de la literatura medieval, que se encuentra en relación con teorías médicas -que se remontan al siglo V a.C.-, sobre todo la de los humores. No podemos detallar por lo menudo las reflexiones de los médicos griegos al respecto. Digamos solamente que aíslan las causas de la locura, determinada por la bilis negra, partiendo de la tesis que el cerebro es el núcleo director del organismo. Se consideraba pues que melancolía, agotamiento nervioso y locura eran una sola cosa, al punto que el verbo *melankolán* se convierte en sinónimo de *mainesthai*[118].

---

[113] *Ibid.*, p. 811-812. Al respecto, son muchas las poesías en *langue d'oc* que tratan este tema. Un rondó anónimo nos trae las palabras de la casada infiel:
"Tened paciencia, marido, y no os desagrade
Vos me tendréis mañana y mi amigo esta noche"
Le più belle pagine..., p. 241.

[114] *Flamenca, op. cit.*, p. 1.041.

[115] *Ibid.*, p. 983.

[116] *Ibid.*, p. 1.025.

[117] *Ibid.*, p. 765.

[118] Massimo Ciavolella, *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 16 y ss. Esta concepción se expresará en las grandes corrientes del pensamiento griego; en la literaria, especialmente con Eurípides y en la filosofía, con Platón. Sobre todo en Eurípides influyó enormemente la concepción que los sofistas tenían del *Eros*. Para él, "Eros ya no es la fuerza cósmica, por tanto objetiva, como para los autores trágicos que lo habían precedido, sino es una pasión, una fuerza subjetiva que se apodera del ser de manera total, casi como una enfermedad (*Ibid.*, p. 17). El ejemplo más claro aparece en *Hipólito*. En verdad, aunque así parezca, el drama no estalla debido a un conflicto entre dos divini-

Destaquemos que en el *roman* de Flamenca ambos protagonistas son muy hermosos. Ya hemos insinuado algunas de las características físicas de Guillaume. De Flamenca se dice que "Tenía la piel blanca, delicada y tierna;/ su cabellera era bella y resplandeciente..."[119]. En otro pasaje se agrega: era "bella persona, delicada, blanca, fina y esbelta"[120]. Tanto uno como otro responden a los cánones de belleza establecidos por los autores de los siglos XI y XII.

Coincidente con la posición platónica, Andrea Capellanus, autor del *Traité de l'amour courtois* dice "El amor es una pasión casi innata, que procede de la visión e inmoderata reflexión sobre la belleza del otro sexo"[121].

Se ha planteado si esta visión y detenimiento en la forma es simple dimensión estética o expresa el deseo de posesión total o parcial. Contesta De Bruyne que habrá que esperar al siglo XIII para explicitar este problema.

Sin duda, los cánones de belleza que aparecen en el *roman* corresponden a los que la época determina pero, ciertamente, ese sentido de belleza conoce una larga tradición, que remonta a San Agustín y nos llega a través de Mateo de Vêndome en su *Ars versificatoria*: "Es la forma elegante y la congruencia armónica de los miembros junto a la suavidad del color"[122].

Es posible que luego este canon de belleza se haya repetido, así como la enajenación en que cae el amado, hasta constituir un *topos*. Muchas son las referencias a la belleza de los protagonistas o de otros personajes. Sólo mencionaremos las más expresivas. Ya hemos citado las relativas a Flamenca. La cuñada de Guillaume, condesa de Nevers, "no tenía cabellos oscuros/ sino más rubios que el oro"[123]. Constantemente se alude a los cabellos brillantes y claros, "más brillantes que el oro fino"[124].

La descripción de la belleza -como la reconocen diferentes autores desde la segunda mitad del siglo XII- comienza a ser reiterada. Godofre-

---

dades, Afrodita y Artemisa: "En el centro de la obra se encuentran en efecto el *agón* de Fedra, el conflicto entre su pasionalidad y su racionalidad. ... El amor de Fedra... no es una fuerza divina, sino una *áte* trágica, un *pathos* que tiene sus raíces más profundas en el alma humana y que arrastra hacia una total desintegración mental y física" (*Ibid.*, p. 17). Es interesante destacar que para Platón el amor está originado por la hermosura sensible, es decir, que encuentra ocasiones externas "en el mundo fenoménico" (*Ibid.*, p. 17).

119 *Flamenca*, p. 773.

120 *Ibid.*, p. 1.039.

121 E. de Bruyne, *Estudios de estética medieval*, 3 vols., Madrid, Gredos, II, p. 182 y ss.

122 *Ibid.*, p. 183.

123 *Flamenca*, p. 689.

124 *Ibid.*, p. 703.

do de Vinsauf confiesa en su *Documentum* que la descripción de la belleza femenina se ha vuelto un lugar común en que el talento del poeta ya no encuentra materia y posibilidad de hacer brillar la originalidad de su genio[125].

En suma, las figuras que describen y elogian la belleza se han convertido en *topoi*, son reiterativas y constantes. Sin embargo, se abre paso la concepción de que los años agostan la belleza primera. No olvidemos que en el *fin amour* van unidos belleza, juventud y *joy* (placer). Tanto Godofredo de Vinsauf, como Adam de la Halle en su *Jeu de la feuillée*, describen los estragos del tiempo en la belleza femenina. Dice Vinsauf: "En un alto bosque, cerca de una fuente... se me apareció la que tengo por mujer, ahora me parece pálida y sin frescura. Entonces era blanca y sonrosada, amorosa y esbelta, ahora la veo gruesa y descompuesta, triste y llorosa". Sigue una descripción poco alentadora, pasado y presente se oponen, tal vez en el pasado la figura aparecía otra ya que "el amor adorna a la mujer"[126].

Por supuesto, inmediatamente pensamos en Villon, en "Les regrets de la belle heaulmière"[127], en las nostalgias del tiempo pasado, sobre todo cruel para con las mujeres.

Una reflexión que aparece en el *roman* de Flamenca se relaciona con estas composiciones, así como con otra de Conon de Béthune que luego citaremos. Se dice que la dama que es *nonnière* en su juventud (es decir que se niega al amor, que dice que no) será *ocquière* en su vejez, o sea que dirá que sí -no olvidemos que estamos en la región de la *langue d'oc* en la cual *oc* equivale a sí-.

El poeta alerta: "un día vendrá en que quien ahora/ muestra que no quiere a su amigo/ dormirá sola, vieja y helada"[128]. Las mujeres deberán apresar el tiempo del amor.

Amor ejerce enorme poder sobre las mujeres desde los 13 años, si pasa los 16 años sin lograr su favor perderá parte de su valor y consideración, que desaparecerá totalmente si llega a 21 años sin obtener amor: "será relegada con la multitud de los servidores/ y deberá considerarse dichosa/ si alguien se digna hablarle y recibirla". Las doncellas de Flamenca estaban en edad de tomar marido pues tenían más de 15 años"[129].

Amor, belleza, locura.

[125] E. de Bruyne, *op. cit.*, II, p. 192.
[126] *Ibid.*, p. 203.
[127] Jacques Charpier, *François Villon*, París, Pierre Seghers, 1958, p. 109.
[128] *Flamenca*, p. 969.
[129] *Ibid.*, p. 779. En el mismo sentido, Conon de Béthune escribe una poesía que se titula *Demasiado tarde*. El poeta -como sabemos- fue un influyente señor de Artois que frecuentó la corte de María de Champagne y la de Felipe Augusto, fue personaje importante en la

El tema de la locura podría ser largamente tratado. Tendríamos que volver a los griegos porque a ellos compete la elaboración de la teoría que luego encontraremos en la Edad Media, en el mundo bizantino, en el Islam, en el Occidente.

---

cuarta cruzada y murió hacia 1220. Es decir que él canta lo que conoce puesto que es cortesano y gran señor, *Le più belle pagine...*, p. 399.

"Ocurrió el otro día en otra región
que un caballero había amado a una dama.
Mientras que la dama fue joven y bella,
le ha rehusado y negado su amor.
Luego llegó un día en que le dijo: "Amigo
muy largo tiempo os he tenido alejado con vanas palabras;
Ahora ha sido probado vuestro amor
por fin estoy dispuesta a vuestro placer"

**

"El caballeró miró su rostro,
y la vio tan pálida y descolorida que,
"Señora", dice, "ciertamente me pesa
que no hayáis tenido este pensamiento hace tiempo
Vuestro claro semblante, que semejaba un lirio
se ha ido estropeando señora [a tal punto]
que me parecéis alejada de mi amor.
Demasiado tarde, señora, os habéis decidido"

**

"Cuando la dama se oyó regañar así
experimentó gran vergüenza y dijo tontamente:
"Por Dios, vasallo, yo hablaba en broma
¿creéis acaso que hablase seriamente?
Jamás, en ningún momento se me pasó por la mente.
¿Sabríais vos amar a una dama de precio?
¡Ah no, por Dios, más bien tendrías deseos
de besar y abrazar a un hermoso muchacho!"

**

"Señora", dice él, "bien he oido hablar
de vuestro prestigio, pero ciertamente no ahora.
Así he oido contar de Troya
que fue en otros tiempos de grandísimo poder,
ahora no se encuentran otra cosa sino escombros
Os aconsejo por tanto que liberéis
de la acusación de sucias inclinaciones
a quienes se rehusen a amaros"

**

"Por Dios, vasallo, vuestra idea es ciertamente tonta,
¡venir a reprocharme mi edad!
Aunque hubiera gastado toda mi juventud,
a tal punto soy de alto linaje y rica
que aun con poca belleza sería amada.
No ha pasado todavía un mes completo

Veamos antes que nada cómo presenta el *roman* a Guillaume enamorado. Habla de los "incoherentes desplazamientos de un enamorado"[130]. Y luego, cuando Guillaume tiene que partir por voluntad de Flamenca, cae desvanecido[131]. Comportamientos desarmónicos, aspecto enfermo. "Quien hubiera visto entonces su tez,/ le hubiera parecido que era la de un enamorado/ Estaba pálido y tenía un círculo azulado/ alrededor de sus ojos. Su pulso estaba un poco deprimido,/ a tal punto había adelgazado". Y reflexiona el autor: "Uno no se recobra de ese mal tan rápido como se cura de otra enfermedad/ que resulte de una disposición física./ Pues el mal de amor es tan violento/ que un acceso de esta fiebre nos prueba/ en un día y una noche/ más que todos los otros males en dieciocho./ El amor es un mal que se liga al corazón/ y tiene al alma prisionera y apretada,/ y no le deja ningún reposo:/ aunque piense en esto o en aquello/ siempre vuelve al mismo objeto/ El tormento es siempre igual;/ no hay

---

desde [el momento en que] el marqués* me envió un mensaje
y el *Barrois** ha justado por mi amor"

**

"Por Dios, señora, ese ha sido vuestro error
que siempre os fiásteis en el alto linaje
Pero [aunque] tantos han suspirado un día por vos,
hoy, aunque fuéseis hija del rey de Cartago,
ya no tendrían deseo,
no se ama a una dama por su parentela
sino porque es bella, cortés y prudente
Pronto os daréis cuenta de la verdad".

**

* El *marqués* es probablemente Bonifacio de Monferrato. El *Barrois*, tal vez Guillaume de Barres, caballero famoso, que en 1188 venció en un torneo poético a Ricardo Corazón de León.

Vemos a través de esta poesía que amor e interés no van unidos, la posibilidad de emparentar con mujer de alto linaje -sin duda importante en la sociedad aristocrática- respondía a otras consideraciones que las que regían la elección de la dama.

A pesar de estas consideraciones, todavía encontramos reunidos -según dijimos- los necesarios términos de belleza, juventud y *joy* (alegría).

"Como la vida de los peces está en el agua
yo la tengo en la Alegría (Joie) y siempre la tendré

(Arnaud de Mareuil, 1170-1200)

Jaufré Rudel, príncipe de Blaya (tal vez vivo aún en 1242), canta: "Y los míos son tales amores - que estoy radiante de alegría, lleno de alegría".

Alegría y juventud unidos.

La condesa de Die dice: "Me colmo con Alegría y Juventud - Alegría me colman, pues mi amigo es el más alegre: yo soy graciosa y alegre..." (Marrou, *op. cit.*, p. 160).

[130] *Flamenca*, p. 821.

[131] *Ibid.*, p. 997.

hora en que no se lo sienta,/ mientras que otros males dejan tarde o temprano,/ algunos instantes de descanso"[132]. En otro pasaje se lee: "Y aquel que se encuentra herido de amor/ debe mostrarse sin colores/ delgado, tener una tez terrosa, estar flaco y débil/ pero por otro lado gozar de una salud perfecta"[133].

Luego de comer, Guillaume entró en su cámara para reposar "si se puede llamar/ reposo/ al estado de un hombre que tiembla de angustia, suda,/ se despereza, se sobresalta/ bosteza, solloza,/ se lamenta, suspira, llora/ se desmaya y cae como pasmado"[134].

La investigación médica en el ámbito griego corrió paralela a la expresión del tema en la literatura[135]. No podemos detallar aquí el camino que esta teoría siguió en el mundo medieval. Lo único que queríamos señalar es cómo se refleja tan larga reflexión en el *roman*.

Hemos dicho que el *fin amour* es un sentimiento que ensalza a la mujer, es casi una especie de endiosamiento. Actitud compleja, se trata de un amor casto y ardiente a la vez. La regla Nº 14 del *De amore* de Andrea Capellanus dice: "La aparición repentina de la amiga llena de temor el corazón del amante". En la *Vita Nuova*, Dante se encierra en la cámara de las lágrimas, lejos de todos, en especial de Beatriz, porque es demasiado verla y amarla al mismo tiempo"[136]. No puede estar en su presencia sin turbarse y temblar.

---

[132] *Ibid.*, p. 799.

[133] *Ibid.*, p. 801.

[134] *Ibid.*, p. 815.

[135] El tratado aristotélico *Erotikós* conservado por Abu'l Hasan Alí Ibn Muhammad al'Dailami (s. X d.C.) en su obra sobre el amor místico define así al amor: "es un impulso que tiene su origen en el corazón; una vez que ha nacido, el amor sale del corazón y aumenta de intensidad, hasta que llega a un estadio de plena madurez. Cuando está maduro, a veces crecen en lo profundo del corazón del amante la excitación, la perseverancia, el deseo, la concentración, los deseos, el amor está acompañado por afectos del apetito. Este apetito de amor conduce al amante a un estado de concupiscencia y lo impulsa a buscar con insistencia el objeto de su pasión; las consecuencias de la privación del amor seán por ello dolor inquieto, insomnio continuo, pasión sin esperanza y fatiga mental" (Ciavolella, *op. cit.*, p. 20). Los literatos tomaron para ejemplificar esta perturbación de alma y cuerpo la historia de Antíoco y Stratonice.

En el Islam, la ciencia se preocupó por el tema y la literatura lo tomó de manera reiterada. En Rasis (850-923 o 932) ya es "una locura horrible capaz de destruir al ser humano" (*Ibid.*, p. 55). Como dice Ibn Haz, (Ibn Hazm - Abu Muhammad 'Ali ibn Hazm, n. en Córdoba 994-†1063): "Todo amante, cuyo amor sea sincero y que no pueda gozar de la unión amorosa... ha de llegar por fuerza a las fronteras de la enfermedad y a estar extenuado y macilento, lo cual a veces le obliga a guardar cama" (*El collar de la paloma*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1967, p. 239).

[136] Dante Alighieri, *op. cit.*, p. 657.

Hay una especie de sufrimiento buscado y querido. Se habla de castidad. Para algunos esta palabra puede equivaler a fidelidad. Para otros, se habla de castidad por temor a los rigores de la Inquisición.

Hemos visto que no siempre la castidad era condición *sine que non*, por lo menos no en el caso de Flamenca.

Ya hemos citado poco antes la definición de René Nelli sobre el *fin amour*. Pensamos que se inventó un sentimiento, se pensó en el amor más allá de la carnalidad aunque no sin ella. El amor se toma como un progreso interior: "Pues de vos, señora, lo sé, me viene todo lo que digo o hago de bueno", dice Arnaul de Mareuil-sur-Belle[137].

Bondad, verdad, excelencia nacen del amor. "No es maravilla si yo canto/ mejor que otro trobador/ pues el corazón me lleva hacia el amor/ y me someto a sus órdenes" canta Bernard de Ventadour[138].

En esta idealización de la mujer se ha hablado enormemente de la influencia mariana, se ha hablado de una transposición o inversión del amor divino.

Extraña con todo que haya aparecido este sentimiento en un momento tan impregnado de cristianismo. Porque -según hemos visto- además de la exaltación de la mujer, comporta una vertiente de inmoralidad manifiesta. Sabemos que el tratado de Andrea Capellanus fue solemnemente condenado el 7 de marzo de 1277 por el obispo de París, Etienne Tempier, junto con un manual de necromancia y otros libros contrarios a la ortodoxia.

Muchos han sido los orígenes que se han atribuido a este *fin amour* y esta exaltación de la mujer. Una de las teorías habla de la transposición de las conveniencias feudales al plano amoroso. Sabemos que el amante establece con la señora una especie de relación feudal. Flamenca se dirige a Guillaume: "yo tengo vuestro corazón". Guillaume contesta: "Dulce dama, de quien yo soy el fiel..."[139]. Anteriormente, Guillaume se ha entregado a la dama como el vasallo al señor: "Señora, yo soy vuestro hombre y vuestro siervo"[140]. El enamorado ruega: "Si me rehusáis este homenaje/ y no os dignáis aceptarme como vasallo/ haré poco caso de mi vida/ pues conozco que mi corazón es tan arrogante/ que no consentirá vivir en adelante"[141].

Entre otros orígenes que se han supuesto para esta convención del *fin amour*, figuran el folklore, las canciones de mayo, la tradición latina

---

[137] Marrou, *op. cit.*, p. 158.
[138] *Ibid.*, p. 159.
[139] *Flamenca*, p. 975.
[140] *Ibid.*, p. 791.
[141] *Ibid.*, p. 793.

clásica (ya hemos hablado de Ovidio). Para el celtista J. Marx, los orígenes han de buscarse en la literatura irlandesa o gala. En esta última es siempre la mujer quien elige al hombre, lo conquista, lo liga o lo encadena a su servicio imponiéndole servirla y permanecerle fiel. Al parecer, esta teoría no responde completamente a las características de la literatura *d'oc*.

También se ha pensado en los goliardos. Puesto que -en la producción de los *vagantes*- al lado de la vena erótica, desgarrada e insolente, se encuentra una literatura sentimental de tono mucho más reservado en que la gravedad se une a la delicadeza[142].

Otra de las hipótesis que han tenido mucho predicamento ha sido la tesis árabe. La literatura musulmana ha tratado largamente del amor udrí, relacionado con la tribu de los Banu Udrah, que significa los hijos de la virginidad, que habrían vivido en el sur de Arabia, en los confines del Yemen. La tribu pensaba que "morir de amor es cosa noble"[143].

---

142 Entre quienes cantan de esta manera, algunos han incluido a Marbode (1037-1123) obispo de Mans, luego arzobispo de Tours y Baudry de Bourgueil, abad de Bourgueil y arzobispo de Dol († en 1130). Pero lo que han escrito estos poetas son más bien mensajes poéticos dirigidos a una religiosa u homenajes a la belleza y el espítiru de una soberana o de una dama de alto rango.

143 El amor udrí ensalza el amor casto. Una poesía de Ibn Dawud (868-910) canta:

"Quedamos los dos, esta noche, detrás de las tiendas [de la tribu]
sin permanecer cerca de ellos, ni reunirnos con el enemigo.
Y pasamos la noche inmóviles, mientras que la noche caía, luego el rocío/
bajo un manto del Yemen, lleno de perfumes.
Alejando, ante el pensamiento de Dios, lejos de nosotros, el loco ardor de la juventud/
mientras nuestros corazones y nosotros, batían
Y regresamos, abrevados en casta contención
habiendo apenas calmado la sed del alma entre nuestros labios".

(Marrou, *op. cit.*, p. 116).

En *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, se encuentran palabras semejantes, en el capítulo "Sobre la excelencia de la castidad" (*ed. cit.*, p. 293).

En la poesía de los reyes de Taifas también aparecen pensamientos análogos. Al Mutamid, príncipe de Sevilla (1040-1095) dice:

"Sufro al estar separado de tí,
ebrio del vino de mi deseo de tí,
perturbado por la necesidad de estar contigo,
de beber en tus labios y de encerrar, en mis brazos, a tí
¡Mis pestañas han hecho juramento solemne
de no unirse antes que yo te haya alcanzado a tí!"

Esta poesía amorosa nos hace pensar en alguna composición de poesía sufí en que el poeta canta su unión con Dios.

En algunas obras se habla explícitamente del amor udrí. Ibn Sara de Santarem (c.1095-1123) dice:

Sin duda, el *fin amour* no es amor udrí, aunque entre ambos se establecen una serie de diferencias. Algunos autores han negado la influencia musulmana, so pretexto de que el amor musulmán es amor homosexual. Sin duda, cantar a los *mignons* fue frecuente en la poesía musulmana pero el amor *omoios* no fue el único que tuvo expresión literaria.

Otra de las influencias podría ser el catarismo[144], movimiento herético ampliamente extendido en el sur de Francia. Para algunos críticos, la dama cantada por los trobadores podría ser la Iglesia de Amor de los cátaros o la María-Sofía, la sabiduría de las herejías gnósticas.

Pero hasta el momento en que se desencadenó la cruzada albigense, es decir hasta 1209, los cátaros habían podido actuar con plena libertad en el *Midi*.

En el *roman* hay algunas alusiones a los cátaros y a su mentalidad. Sabemos que Flamenca sufre por tener un marido celoso y poco agradable. De ella se dice que en medio de su desdicha conyugal tenía dos alegrías: "que no amaba y que no tenía hijos"[145]. Esto ha permitido sospechar que el autor podía ser cátaro. Para los heréticos estaba prohibida la procreación ya que significaba aprisionar una chispa del espíritu, obra del dios bueno, en el cuerpo, obra del dios del mal.

En el *roman* hay otra mención relativa a los cátaros. Para adoptar un aire severo, cuando quiere hacerse pasar por religioso, Guillaume se hace confeccionar una capa oscura, ordena que sea de seda negra o tela gris, de gruesa tela, de estameña o de lana. Los donceles que lo acompañan

---

"A menudo mi amiga me visita durante una noche [negra]
...
La tuve como comensal mientras que el amor udrí estaba allí como tercer invitado..."

Hemos hablado del secreto que se pide al amante. Ibn al-Haddad de Cádiz canta: "He callado con cuidado el nombre de mi amiga, pues de ordinario yo no lo pronuncio, y no ceso, por medio de enigmas de hacerlo todavía más oscuro" (Marrou, *op. cit.*, p. 123.). De ordinario se emplean nombres fingidos.

Hemos hablado de la humildad ante la amada. Dice Ibn Zaidún de Córdoba:

"Entre tú y yo, si quisieras, habría algo que no se perdería nunca, un secreto que mientras los otros fueran divulgados permanecería siempre secreto...
Que te baste saber que, si tú cargaras a mi corazón con lo que otros corazones no pueden soportar, el mío podría:
Sé dura, lo aceptaré; contemporiza, lo soportaré; orgullosa, me haré pequeño; huye, yo avanzaré; habla, yo escucharé; ordena, obedeceré"

(*Ibid.*, p. 124).

El Califa Sulayam al-Mustain dice: "¡No despreciéis a un rey que se humilla ante el amor pues la humillación del amor es un poder y una segunda majestad!" (*Ibid.*, p. 124).

[144] Marrou, *op. cit*, p. 145 y ss.; Davenson, *Les troubadours*, París, Seuil, 1961, p. 109 y ss.
[145] *Flamenca*, p. 717.

dicen que con ella parecerá un *bon-homme*[146], uno de los nombres que recibían los perfectos, es decir, un grupo de los iniciados en la secta. A la vez se lo compara con un monje cartujo o cisterciense. No nos interesa dilucidar si el autor tenía tendencias cátaras, importa sí que las menciones aludan a un mundo herético que forma parte ampliamente de la cotidianeidad del *Midi* en ese momento.

Cuando Guillaume se cubre con la capa, el *roman* dice: "el Hermano Guillaume, se hace el patarino [es decir el cátaro]"[147].

De todas maneras, el amor que aparece en el *roman* no puede formar parte de las costumbres cátaras, puesto que el cuerpo era desdeñado. Sabemos que no contraían matrimonio; sólo los creyentes -es decir, los simples adeptos de la secta que todavía no tenían las obligaciones de los perfectos- practicaban las uniones libres, duraderas por simple voluntad. Por ello también se ha visto en el catarismo un ensalzamiento de la mujer, considerada en paridad con el hombre.

Georges Duby niega que el amor cortés haya sido expresión exclusiva del *Midi* de Francia. Tampoco cree que en Provenza la mujer haya gozado de mayor predicamento que en el norte. Supone que composiciones análogas a las del *fin amour* pudieron ser cantadas por Abelardo o por cualquier miembro del círculo de intelectuales en que se movía, intelectuales conocedores de Ovidio, que meditaban sobre el *Cantar de los Cantares*[148].

Es posible que hayan perdurado en mayor medida las del *Midi* puesto que en este ámbito no se desdeñaba poner por escrito las composiciones en lengua romance mientras que todavía se hesitaba en la región de *langue d'oil*. Testimonia además que en el último tercio del siglo XII, en las cortes del norte del Loire, en Normandía, Touraine, Champagne, Flandes, esa nueva manera de pintar el amor apareció bajo la forma de *roman*. Forma francesa o provenzal, se extendió luego a toda Europa e influyó en preclaras mentes como la de Dante.

Sería muy largo analizar cada una de estas pretendidas o verdaderas influencias que -sin duda- nos permitirían ahondar en el sentido el *roman*.

Lo que nos interesa ahora -como conclusión- es subrayar cómo, a través de los pasajes mencionados, conocemos las pautas de una sociedad, rígida codificación que cohesiona a un grupo por medio de la cual se identifica y se expresa hacia el exterior. Esas pautas pueden tener su expresión en la gestualidad, en los comportamientos, en los parlamentos, en

---

146 *Ibid.*, p. 835.
147 *Ibid.*, p. 841.
148 G. Duby-M. Perrot, *op. cit*, t. II, p. 164.

todas las ocasiones en que el *motus* que anima al hombre lleva a entender a ese individuo en relación con un medio social. Los personajes que presenta el *roman* sin duda se refieren a un contexto determinado, el aristocrático, por lo demás predominante en el poema. Contexto que determina, recibe, aprueba... la sintaxis de todas sus acciones.

Ese grupo aristocrático es predominante pero no único. Convive con otros. Y alguno de ellos se muestra ya con fuerza. Sin duda, la aparición de otro grupo social, el burgués, que -aunque soslayado en el texto que comentamos- se mostraba poderoso, determinaba este afán de identificación e imposición.

El poema, en suma, representa casi el abroquelamiento de un grupo que teme ver minadas sus bases, su situación de predominio y prestigio, su posición eminente en el *ordo* social. Es el intento, sin duda, de construir un coto cerrado en que los admitidos respondan y correspondan a las reglas elaboradas. Representa la fijación de una mentalidad, ante la conciencia de la mutación ocurrida. Pero no todo es posición pasiva. El *roman* se nos presenta por un lado como obra nostálgica y, por otro, como el intento de ejercer una gran fuerza de anclaje. Es una inercia actuante.

Por tanto, *Flamenca*, a través de un tema aparentemente frívolo, nos habla de las desnivelaciones sociales, de las rupturas de equilibrio como grandes creadoras de energía y de pulsiones en el marco de una sociedad determinada.

"MUCHA SANGRUE VERTYDA": LA SANGRE EN EL PENSAMIENTO CASTELLANO DEL SIGLO XIII

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Sólo desde hace algunos años el tema de la sangre ha llamado la atención de los historiadores. Rodeada de un misterio y una dimensión a la vez atrayente y repulsiva, la sangre tuvo en el mundo medieval (como sigue teniendo en nuestros días) una particular expresión en el pensamiento filosófico, la doctrina religiosa y el quehacer cotidiano. Manifestación de la vida -de la que constituye uno de sus principios activos-, la sangre es también (y con más frecuencia) la imagen de la muerte. De la misma manera, se halla en el centro del culto católico a partir de la transubstanciación del pan y vino en carne y sangre de Cristo. Por otro lado, la sangre comporta un color de una tonalidad determinada: el rojo sangre. Finalmente, puede ser el símbolo de una manifestación sagrada -los milagros vinculados a la sangre, humana o divina- o la prueba irrefutable de un acto impío contrario a las leyes de Dios y de los hombres.

Todas estas dimensiones de la sangre encontraron su expresión en el pensamiento de un ámbito particularmente "manchado" con sangre (la propia y la del otro): la Castilla medieval. Nuestro propósito se limitará, simplemente, a analizar de qué manera la sangre aparece en algunas fuentes literarias de esa región a lo largo del siglo XIII -marco temporal de nuestro estudio-. No cabe duda de que la misma pesquisa también podría llevarse a cabo -y quizás con más éxito- a partir de testimonios iconográficos, que sólo abordaremos tangencialmente en estas páginas. En este último sentido, nos limitaremos a señalar de qué manera el simbolismo cromático de la sangre se encuentra representado en nuestros ejemplos. Por último, consideraremos la dimensión jurídica de su efusión violenta, ya que ella es prueba visible de la mayor o menor gravedad de un acto y, por lo mismo, señal inequívoca para proceder a su castigo.

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

La primera de estas múltiples imágenes de la sangre que consideraremos es la que corresponde a su relación con la violencia. De hecho, como señala Christiane Raynaud, "nada simboliza mejor la violencia en su estado puro [que la sangre]"[1]. La cronística castellana del siglo XIII ofrece innumerables ejemplos de esta dimensión, en que la sangre actúa alternativamente junto a las nociones de crimen, batalla o muerte[2].

La sangre en la batalla puede tener tanto un sentido negativo como positivo. En el primero, la efusión de sangre es la imagen clásica de la derrota, pero representa igualmente la prueba del denodado esfuerzo llevado a cabo por los caídos -en cuyo caso cobra cierto valor positivo-. En segundo término, es la representación de una victoria resonante (en la cual la sangre derramada, la del enemigo, es la señal visible de dicho éxito). Ambos sentidos aparecen, por ejemplo, en la *Historia de rebus Hispaniae* del arzobispo toledano Rodrigo Ximénez de Rada[3]. En ella, por citar un caso, la batalla de Campos Cataláunicos es descripta -siguiendo la tradición cronística altomedieval- como un combate "cuerpo a cuerpo, salvaje, sin cuartel, desmesurado, inacabable... Tanta fue la efusión de sangre que el cauce del río la arrastraba mezclada con el agua, como ocurre cuando se desborda por la lluvia"[4]. La sangre es signo, pues, del ardor del combate, de la lucha desesperada.

Desde la otra perspectiva, una derrota humillante marcada por la sangre (fundamentalmente, la propia) es la que determina la pérdida de España a manos de los árabes. El arzobispo describe así el hecho: "una tierra vacía de gente, cubierta de sangre, empapada de llanto, atronada de lamentos, [...], privada de sus hijos, confundida por los bárbaros, corrompida por la sangre..."[5].

---

1 Christiane Raynaud, *La violence au Moyen Age, XIIIe-XVe siècles, d'après les livres d'histoire en français*, París, Le léopard d'or, 1990, p. 54.

2 Para una consideración general del tema de la violencia -en particular, la bélica- en la sociedad medieval véanse André Vauchez, "Les chrétiens face a la guerre de l'Antiquité a la Renaissance", en *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, París, Cerf, 1987 y Philippe Contamine, "L'Eglise et la violence", en *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome IV.- Un temps d'épreuves (1274-1449)*, París, Desclée-Fayard, 1991, pp. 489-99.

3 Roderici Ximenii de Rada, *Opera omnia (pars prima). Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica* (edición de Juan Fernández Valverde), Turnhout, Brepols, 1987 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, LXXII). En adelante, se citará como *Historia*.

4 *Ibid.*, Libro II, capítulo 8, p. 51 (en adelante, se citará como II, 8 y el número de página correspondiente): "...bellum manibus aggrediuntur atrox, multiplex, inmane, pertinax [...]. Tanta enim fuit cruoris effusio ut fluminis alueus, sicut solet imbribus inundare, fluenta traheret mixta cruore".

5 *Historia*, III, 22, p. 106: "...terra populis uacua, sanguine plena, fletu madida, ululatu clamosa, aduenis hospita, ciuibus peregrina, mudata incolis, orbata filiis, confusa barbaris,

En uno u otro caso -victoria o derrota-, la sangre actúa en reemplazo de la idea de muerte. De hecho, no se mencionan a los caídos en la lucha sino a la sangre por ellos derramada. Como bien lo señala Jean-Paul Roux, la pérdida de sangre, "...la huellas que deja, son elocuente testimonio del deceso. Se deduce la muerte cuando uno se encuentra con manchas de sangre, no con la herida..."[6]. Una imagen significativa de esto último la tenemos -siguiendo con el género cronístico- en la *Crónica de España*, traducción del célebre *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy -que se supone un siglo posterior a éste-. En ella, para referirse al asesinato del rey Sancho II por Vellido Arnolfo, el autor apuntó: "[el monarca] derramó juntamente la vida con la sangre"[7].

El mismo contenido semántico de la sangre también figura en poemas épicos tales como el *Cantar de Roncesvalles* -versión castellana de la famosa gesta francesa- o el *Poema de Fernán González*. En el primero, Carlomagno se encuentra con el cadáver de Oliveros y serán su escudo quebrantado y su cara ensangrentada las señales inequívocas de su muerte:

"[el emperador] vido en la plaça Oliveros o yaze,
el escudo crebantado por medio del braçale;
non vio sano en éll quanto un dinero cabe;
.....
[Carlomagno ordena] que la linpiasen la cara
del polvo e de la sangre"[8].

En el caso de la obra consagrada al conde castellano, las imágenes de la sangre vinculadas a victorias o derrotas se multiplican. Un caballero como Gustio González puede ser alabado por su encarnizamiento con el enemigo: "corrya mucha sangrue por do el aguijava,/ yvan grandes arroyos como fuent que manava"[9]. En el lado opuesto, una derrota de los cas-

---

infecta sanguine...". La *Primera Crónica General* imita al Toledano al decir que "finco toda la tierra uazia del pueblo, lena de sangre..." -véase *Primera Crónica General de España* (edición de Ramón Menéndez Pidal), Madrid, Gredos, 1955, tomo I, cap. 559, p. 312-.

[6] Jean-Paul Roux, *La sangre. Mitos, símbolos, realidades*, Barcelona, Península, 1990, p. 28.

[7] Lucas de Tuy, *Crónica de España* (edición de Julio Puyol), Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, p. 367. En adelante, se citará como *Crónica*.

[8] Ramón Menéndez Pidal, "Roncesvalles. Un nuevo cantar de gesta español del siglo XIII", *Revista de Filología Española*, IV, 1917, pp. 105-204. La cita corresponde a la p. 114.

[9] *Poema de Fernán González* (edición de Alonso Zamora Vicente), Madrid, Espasa-Calpe, 1978 (Clásicos Castellanos, 128), 499 b y c, p. 147. La idea se repite en el verso 750 d, p. 224, en el que se describe la batalla de Valpirre entre castellanos y navarros. En este caso, el poeta ha señalado "de sangre los arroyos mucha tierra cobrian".

tellanos en manos de los navarros es sintetizada como "ovo en poca d'ora mucha sangrue vertyda"[10].

Esta asociación sangre-violencia se prolonga en otra actitud -personal y social al mismo tiempo- entre sangre y venganza. En este último caso, la sangre clama por la sangre, la víctima por el asesino. Son esas Erinias -demonios malévolos de la mitología griega-, "imagen de la sangre que corre detrás de quien la ha derramado [...]. Avidas de sangre, alimentadas de sangre, tienen los ojos inyectados en sangre..."[11]. La historia del Toledano nos presenta en este caso a las amazonas vengadoras de "la sangre de sus maridos"[12] -imagen retomada por la *Primera Crónica General*[13]- y al godo Turismundo, asesinado mientras se le practicaba una sangría -una mancha de sangre entre la sangre-, que llegó a vengar "sui sanguinis" antes de morir y mató a algunos de sus agresores con una pequeña navaja que tenía en la mano"[14]. Lucas de Tuy, por su parte, incluye a los hijos de los nobles caídos en las luchas de tiempos de Alfonso VIII como vindicadores de la "sangre de sus padres" y a otro godo, Alarico, vengador "de la sangre de los suyos", muertos por los romanos[15].

El ejemplo "clásico" de venganza de la sangre que ofrecen las crónicas castellanas de este siglo es el del rey persa Ciro, enemigo de los maságetas. Vencido en Armenia, su cabeza fue cortada y sumergida por la reina de ese pueblo, Támiris, en un odre lleno de sangre mientras le decía: "Hártate de la sangre que codiciabas"[16].

Sangre que reclama sangre en un círculo que crece a medida que aparecen implicados mayor cantidad de personajes -idea que pervive, por otra parte, en la moderna *vendetta*-. No olvidemos la herencia germánica de la "venganza de la sangre" y sus múltiples connotaciones en el mundo medieval. Entre estas últimas, se destaca en particular la incidencia de esta idea de justicia personal en lo que hace al aglutinamiento de grupos familiares extensos -de la misma manera que, como luego veremos, la sangre también determinó una filiación sucesoria-. Al parecer, la *venganza de la sangre* tenía una amplia difusión en la España del siglo XIII, limitándose las autoridades (en especial, a través de los fueros) a regularla bajo su control[17].

---

[10] *Ibid*, 689 d, p. 208.
[11] J.-P. Roux, *op. cit.*, pp. 144-45.
[12] *Historia*, I, 12, p. 27: "...virorum sanguinem uindicarent...".
[13] *Primera Crónica General*, tomo I, cap. 390, p. 219.
[14] *Historia*, II, 8, p. 53. En este caso, la *Primera Crónica General* omite tanto la idea de venganza personal como de sangre -véase tomo I, cap. 416, p. 238-.
[15] *Crónica*, pp. 407 y 171.
[16] *Historia*, I, 13, p. 30; *Crónica*, p. 70.
[17] Véase José Angel García de Cortázar, *Historia de España. 2.- La época medieval*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 217-18.

Además de la sangre vinculada a la muerte y a la venganza, hay una tercera dimensión de la sangre impura y nefasta: la sangre menstrual. Asociada a tabúes ancestrales, la sangre femenina -cuyo contacto, según el *Levítico*, debía evitarse escrupulosamente[18]- aparece en la obra de Lucas de Tuy con una dimensión mítico-negativa: al referirse a la torre de Babel, el texto indica que estaba construida con ladrillos "y betume por çimiento; mas este betume, como [se] dize, despues que fuere seco no se deshara sino con sangre mestruo"[19]. Este papel nocivo de la sangre menstrual ya fue analizado por Jean-Paul Roux, quien estudió su función destructiva y aniquiladora: "la sangre menstrual quema la vegetación, impide el crecimiento de las plantas y esteriliza los campos allí mismo donde la sangre roja, la sangre fresca, los fertiliza"[20]. Sin embargo -como bien agrega el autor-, el mismo rechazo a la sangre menstrual justifica sus efectos benéficos, "pues es ley general que lo peor puede servir a lo mejor"[21]. Así, la sangre femenina podía utilizarse para prevenir la vegetación del ataque de las plagas (como ocurría en Francia en el siglo XVI) o conjurar los maleficios de vecinos envidiosos[22].

Ahora bien, todas estas dimensiones negativas de la sangre se ven compensadas por otro conjunto de valores positivos, en los que ésta goza de respeto, admiración y reconocimiento. Nos encontramos, pues, con un paradigma de sensibilidad que -lejos de rechazarla- la exalta y le atribuye rasgos distintivos.

En primer lugar, la sangre es la impronta de un grupo social o étnico que se autodefine como "de la misma sangre". En el caso de la España medieval, esta herencia de la sangre es identificada como el rasgo más palpable de la continuidad visigoda, la tradición del pasado -prolongación ideológicamente difundida en la medida en que servía de elemento de concentración de una realidad histórica dispersa y plena de particularismos, como es la de la Península-. Así nos la presenta Ximénez de Rada cuando alaba el valor guerrero de la monarquía ibérica en términos tales

---

[18] *Lev.*, 15, 19-33.
[19] *Crónica*, p. 23.
[20] Roux, *op. cit.*, p. 56.
[21] *Ibid.*, p. 53.
[22] También es frecuente que el ciclo menstrual aparezca asociado a las fases de la luna. En una curiosa *Selva de epictetos*, colección de adjetivos que se encuentra incluída en un manuscrito (el 570 de la Biblioteca de Palacio) de "Poesías varias", de comienzos del siglo XVI, figura entre los calificativos de la Luna el de "menstrua/ que sale demes ames como ala muger que le viene...". La *Selva* ha sido publicada por Julia Castillo como apéndice a su edición del *Cancionero de Garci Sánchez de Badajoz*, Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 411-36. La referencia a la luna en p. 426.

como "los reyes de España -debido a la feroz sangre de los godos- cuando son poderosos no soportan a nadie como igual, cuando son débiles a nadie como superior..."[23]. De la misma manera, Lucas de Tuy atribuye idéntico valor a la sangre goda: "...poco menos nunca [se] fallará los godos vençidos en batallas, si contra ellos tanbien no se peleare con mano gótica. En el fazer de los negoçios batallosos, por derecho es de buscar la nobleza de la sangre..."[24].

La nobleza de la sangre, por otro lado, también es el signo visible de la realeza, cuya sangre se exalta por sobre la del conjunto de sus súbditos (rasgo compartido por la aristocracia al difundir el principio de la "sangre azul"[25]). El *Poema de Fernán González* es elocuente en este sentido. El monje Pelayo profetiza al conde:

> "Farás grrandes batallas en la gent descreyda
> Muchas seran las gentes a quien [toldras] la vida,
> cobrraras de la tierra vna buena partyda,
> la sangrue de los rreyes por ty sera vertyda"[26].

El Tudense es aún más explícito. En el proemio de su obra declara concretamente que el poder de los reyes deriva tanto de su sangre como del ejercicio del mando: "Puse este proemio... porque aprendan los generosos principes por sangre e por fechos gouernar los reynos a sí subiectos no menos sabia que piadosamente que con mano valiente y poderosa..."[27]. De esta manera, la sangre actúa no sólo como principio de legitimación biológica sino que también -y quizás en mayor medida- otorga un valor de "legitimación cultural" -como lo afirma Eric Bournazel[28]-, al asegurar un tronco común de pertenencia (papel compartido con la memoria y la genealogía). Sin embargo, ello no debe hacernos olvidar que, en el

---

23 *Historia*, VI, 14, p. 194: "...reges Hispaniae a feroci Gothorum sanguine contraxerunt ne maiores aliquem uelint parem nec minores superiorem...".

24 *Crónica*, p. 150.

25 El tema de la "sangre azul" ha dado lugar a una interesante polémica. Lo ambiguo de la expresión hizo que algunos especialistas la interpretaran como rasgo específico de la piel -cuya blancura permitía ver las venas- y no de la sangre, con lo que se concluía en una idea más bien racista de los grupos étnicos. Roux, por su parte, descarta esta opinión y considera que en dicha expresión se hace referencia explícita a la sangre, aduciendo como prueba el hecho de que, según los mismos principios relativos a la sangre azul, ésta no puede mezclarse con la de un plebeyo. Véase Roux, *op. cit.*, p. 137.

26 *Poema de Fernán González*, 237, p. 72.

27 *Crónica*, prólogo, p. 3.

28 Eric Bournazel, "Mémoire et parenté: le problème de la continuité dans la noblesse de l'an Mil", en Michel Parisse y Xavier Barral i Altet (eds.), *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, París, Picard, 1992. Véanse p. 111 y ss.

caso castellano, la nobleza de la sangre era exaltada junto a las acciones emprendidas, tal como lo señala la *Crónica de España* al decir "por sangre e por fechos".

Otra dimensión positiva de la sangre -en este caso, la del otro, no la propia- es la que se identifica con el ardor bélico y la búsqueda del combate. Ximénez de Rada hace uso de esta idea, en particular para exaltar a un monarca valeroso. Ramiro II es caracterizado así como el que anhelaba en mayor medida "saciarse con la sangre de los árabes que con su botín o sus despojos"[29]; Alfonso VIII es presentado antes de un combate como el que tenía "toda la hueste, a sus órdenes y la sangre de los árabes, a su alcance"[30]. De la misma manera, una batalla se resume en ideas tales como "enrojece la espada con la sangre de los árabes y crepita la fe con el ardor de los ánimos"[31] y, desde el punto de vista contrario -aunque siempre refiriéndose al ardor bélico admirable y digno de imitar-, el desastre de Guadalete aparece en una frase como "...abatida la torpe fuerza de la valentía goda, la que tenía por costumbre enaltecerse con la sangre de muchos se ve forzada a que los enemigos se ceben con la suya"[32].

Esta dualidad de la sangre, oscilando entre lo negativo y lo positivo, también se aprecia en otro binomio: muerte-vida. Ya vimos cómo la sangre era la señal manifiesta de la muerte o de su proximidad inminente. De hecho, un caso significativo -que se agrega a los ya citados- figura en la misma crónica de Ximénez de Rada cuando ésta refiere la muerte del godo Theudis. Acuchillado por uno de los suyos (que se hacía pasar por loco), "mientras le brotaba la sangre, hizo jurar que nadie mataría al asesino y [...] dijo que había recibido exactamente la recompensa que merecía [pues él mismo había cometido un crimen]"[33]. En este caso, la sangre aún es signo de la vida pero su continuo fluir es igualmente el anuncio de la muerte -resumiendo el horror que se sentía por las hemorragias-. Sin embargo, hay ejemplos en que la abundancia de sangre actúa como un recurso para preservar la vida. Uno de los casos más explícitos en este sentido es el que narra la *Primera Crónica General*: tras una batalla con las huestes cristianas -conducidas por Alfonso III-, "murieron y de los

---

[29] *Historia*, V, 7, p. 154: "Ranimirus autem plus sanguine Arabum quam predis uel spoliis cupiens saciari...".
[30] *Ibid.*, VII, 28, p. 251: "Agmen omne ad nutum illius et sanguis Arabum in conspectu illius".
[31] *Ibid.*, VII, 27, p. 250: "Rubet ensis Arabum et ardet fides caritate mentium".
[32] *Ibid.*, III, 20, p. 103: "...inhers manus strenuatis Gothice recuruata, que multorum sanguine consueruerat gloriari, hostes suo cogitur saciari".
[33] *Ibid.*, II, 12, p. 59: "Fertur autem in emissione sanguinis coniurasse ne quis interficeret percussorem, dicens se congruam meriti uicissitudinem recepisse...".

moros mas de XII vezes mill moros [e] non escaparon ende a la vida mas de X o muy pocos mas; et aun estos no fincaran si non porque se echaron a tierra pues que uieron que morrien, et enboluieronse en la sangre de los otros muertos, et desta guisa non fueron fallados, et escaparon assi"[34]. Por otro lado, "cesar la sangre" es el pedido que se hace para terminar una lucha: "Manda que cese la sangre", se le pide al rey Bamba[35].

Este conjunto de referencias -tanto negativas como positivas- acerca de la sangre demuestra claramente el valor equívoco que se otorgaba a ésta (y, por cierto, se le sigue otorgando). A su carácter nefasto y nocivo se le opone siempre un matiz destacable y positivo. La sangre vinculada a la violencia se ve así enfrentada a la que se relaciona con la estirpe y la herencia; la sangre mancillada de la mujer se contradice con la derramada por el guerrero. Como bien lo ha resumido Jean-Paul Roux, existe una auténtica "ambigüedad de la sangre" que oscila entre polos extremos e irreductibles: "Intimamente ligada a las imágenes de la muerte, y más aún a las de la vida que, en definitiva, siempre triunfa, la sangre se ha considerado al mismo tiempo como peligrosa y bienhechora, nefasta y fausta, impura y pura. Si no ha dejado de rechazar y de atraer es porque, como todo lo sagrado, y más aún, es esencialmente ambigua"[36].

Ya veremos que esta ambigüedad de la sangre -aunque con un sentido distinto- ha sido también identificada en las fuentes iconográficas. Por el momento, nos interesa remarcar que la dualidad sangre pura-sangre impura no corresponde únicamente -según dijimos- a la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Hay una sangre pura, positiva, admirable y admirada que trasciende lo religioso -vinculado a la sangre más pura de todas, la sangre de Cristo- y que se manifiesta en la esfera de lo cotidiano a través de imágenes que exaltan la herencia, el valor y la voluntad de cumplir empresas defensoras o restauradoras de un orden político o religioso -en cuyo caso, la sangre, vertida por la fe, imita la sangre de Cristo, también derramada por la salvación religiosa-. Consideramos que esta última idea es destacable en la medida en que manifiesta una suerte de extensión de la esfera de lo sagrado hacia ámbitos laicos (o una sacralización progresiva de los mismos) tanto más significativa en realidades históricas como la de España, donde era necesario justificar ideoló-

---

34 *Primera Crónica General*, cap. 650, tomo II, p. 370. La misma referencia en la *Historia* del Toledano, aunque éste no identifica a los diez sobrevivientes como moros (sino que aclara que éstos pertenecían "a una y otra parte del ejército") y tampoco menciona la estratagema (sino que lo da como un hecho natural) -véase IV, 15, p. 138-.

35 *Historia*, III, 8, p. 86; *Crónica*, p. 245. Ambas crónicas toman la referencia de Julián de Toledo.

36 Roux, *op. cit.*, p. 9.

gicamente los principios de un comportamiento bélico que tendrá una última proyección (trascendiendo la imagen de la sangre) en la voluntad de equiparación del guerrero cristiano a aquél que también derramó su sangre en aras de la defensa religiosa: el mártir[37].

Antes de pasar al análisis de esa dimensión divina de la sangre que acabamos de señalar, resta considerar otra imagen de ésta que también está vinculada a la dicotomía vida-muerte. Me refiero a la sangre que se vierte frente a otra sangre -no con un sentido de venganza sino más bien de acompañamiento-: la sangre del duelo funeral. En el *Cantar de Roncesvalles*, ya citado, Carlomagno manifiesta su dolor por la muerte de Roldán en los siguientes términos: "arriba alçó las manos, por las barbas tirare,/ por las barbas floridas bermeja sallia la sangre"[38]. De la misma manera, la *Primera Crónica General* -en un pasaje famoso por su expresividad-, narra el duelo manifestado por el pueblo ante la muerte de Fernando III: "¿Et quien uio tanta duenna de alta guisa et tanta donzella andar descabennadas et rascadas, ronpiendo las fazes et tornandolas en sangre et en la carne biua?"[39]. En estas circunstancias, la sangre se suele asociar, además, a otro humor, otro fluído corporal: las lágrimas. El Toledano, refiriéndose al asesinato del infante García -hijo del conde castellano Sancho García-, dice que su prometida "mezclaba las lágrimas de su triste llanto con la sangre del asesinado"[40].

Costumbres ancestrales -repetidas veces prohibidas por las normas eclesiásticas-, estas heridas ligeras son la expresión de una suerte de comunión entre el dolor y la muerte, en una atracción de la sangre por la sangre -de muertos y vivos-[41]. Lágrimas y sangre serían, pues, dos componentes íntimos de la anatomía y su expulsión no es más que la mani-

---

[37] No podemos entrar aquí en el tema -ampliamente discutido- acerca del martirio militar, vinculado históricamente al desarrollo de las cruzadas. Sólo nos limitaremos a señalar una observación tradicionalmente utilizada por quienes no justifican esta categoría: el hecho de que el mártir derrama su sangre de manera pasiva -como lo hizo Cristo-, aceptando resignadamente su destino. Por su parte, el guerrero lo hace de forma activa, buscando derramar previamente la del enemigo. Pese a ello, considero que quizás los principios que los unen son los mismos: la defensa de la fe y la recompensa celestial -tema en el que no se ha hecho suficiente hincapié-. Para este tema, véase el trabajo de Jean Flori, "Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, avril-juin 1991, p. 121 y ss.

[38] *Cantar de Roncesvalles*, p. 115.

[39] *Primera Crónica General*, tomo II, cap. 1134, p. 773.

[40] *Historia*, V, 25, p. 175: "...lacrimas cum occisi sanguine anmiscebat...".

[41] Las efusiones de sangre en los funerales ya aparecen sancionadas en el Antiguo Testamento. El mundo greco-romano hizo de ellas una parte fundamental del ritual funerario y se han verificado las mismas prácticas entre los pueblos de las estepas asiáticas y los chinos. Véase Roux, *op. cit.*, p. 155 y ss.

festación externa de ese sentimiento profundo -pensando que ello quizás podía ayudar a equilibrar un orden cósmico y social alterado-. Probablemente, la expresión más clara de esa dimensión sea lo que aún en nuestros días llamamos "lágrimas de sangre".

Frente a estos valores de la sangre -negativos o positivos- hay otra gran participación de este fluído en el pensamiento medieval: la sangre de Cristo. Centro de la redención cristiana -junto con el agua del bautismo- la sangre participa en el ritual a partir de la transubstanciación del pan y vino en carne y sangre de Jesús. De la misma manera -como ya veremos-, otorga un rango de sacralidad a todo lo que ha entrado en contacto con ella. Por último, es una de las señales más significativas del designio divino, ampliamente utilizada en las visiones apocalípticas.

Ahora bien, a pesar de que la crucifixión no era un ajusticiamiento especialmente sangriento -como podía serlo el degollamiento o la lapidación-, no cabe duda que "la muerte de Cristo [...] por todo lo que la precede y la rodea, fue una muerte por la sangre"[42]. En este sentido, quizás la utilización más expresiva de este recurso en la literatura castellana del siglo XIII se encuentre en la obra de Gonzalo de Berceo, *Duelo de la Virgen el dia de la passion de su fijo Jesuchristo*[43]. En ella, la Flagelación aparece representada en versos que subrayan la participación de la sangre: "Ficieron grant crüeza los falsos desleales,/ dávanli azotadas con ásperos dogales,/ corriénli por las cuestas de sangre regales"[44]. Por otro lado -y en una excelente identificación de las comunidades religiosas que compartían el espacio ibérico-, Berceo apunta que no fueron los judíos quienes crucificaron a Jesús sino que la acción fue llevada a cabo por los musulmanes:

> "Non qerién los judíos las manos sangrientar,
> ca Leï lis vedava tal sacrilegio far
> -ca ya era meidía o ya querié passar-;
> diéronlo a los moros qe lo fuesen colgar"[45].

Como vemos, el autor ha señalado la llegada del *sabbath* y la prohibición consiguiente de verter sangre, trasladando la identificación criminal de los romanos a los moros -mucho más reconocibles para la mentalidad

---

42 Roux, *op. cit.*, p. 267.
43 Gonzalo de Berceo, *Signos que aparecerán antes del Juicio Final. Duelo de la Virgen. Martirio de San Lorenzo* (edición de Arturo Ramoneda), Madrid, Castalia, 1980.
44 *Ibid.*, 24 a, b y c, p. 171.
45 *Ibid.*, 31, p. 173.

castellana de entonces-. Igualmente, la sangre cumple un amplio papel en el suplicio: "Vedia [dice la Virgen] correr sangre de las sus santas manos,/ otrosí de los piedes, ca non eran bien sanos" (49 a y b); "De piedes e de manos corrié la sangre viva,/ sangrentava la cruz de palma e d'oliva;/ echávanli en rostro los malos su saliva" (52 a, b y c); "Corrié d'Elli la sangre a grandes zampunuelos [borbotones],/ rescibiéla la madre en muy blancos lenzuelos" (53 a y b). Esta voluntad de resaltar el carácter sangriento del suplicio de Cristo se debe a varias razones: por un lado, al deseo de subrayar lo dramático del sacrificio -pese a que, como dijimos, la crucifixión no era un suplicio excesivamente sangriento-; por otra parte, a la exaltación de esa sangre divina, derramada en aras de la salvación humana; en tercer lugar, a un cambio profundo en la concepción religiosa que relega la sacralidad sobrehumana de Cristo y lo torna más accesible, otorgándole corporalidad terrena[46]. Junto a éstas debe citarse también lo que Jean-Pierre Albert ha llamado la "conversión aromática de los humores"[47]: dado que no se poseen reliquias directas de Jesucristo, es necesario conformarse con algunas *reliquias de contacto*, que se impregnaron de su santidad al haber sido rozadas o "manchadas" por El. Todo lo que ha sido tocado por Cristo goza de este valor divino y, obviamente, la sacralidad es tanto mayor en el caso de aquellos objetos que han absorbido alguno de sus humores: todo lo que está salpicado por su sangre, su sudor o sus lágrimas es una reliquia preciosa.

Un relato castellano que, aunque no está ligado precisamente a la sangre, merece ser comentado como un ejemplo de esta "transferencia de sacralidad por contacto" es el llamado *Libro de los Tres Reyes de Oriente*, de fines del siglo XII o principios del XIII[48]. De probable influencia provenzal, en él se narra un episodio protagonizado por la Sagrada Familia durante su huída a Egipto. En medio de la marcha, ésta se ve atacada por dos ladrones quienes amenazan con matarlos. En virtud de lo tardío de la hora, deciden posponer el crimen y llevar a María, José y al Niño a la casa de uno de ellos.

La esposa del ladrón -que actúa como cuasi-heroína del relato- acoge benévolamente a los recién llegados y solicita le permitan bañar al Niño. Mientras lo hace, comienza a llorar y, ante la insistencia de la Virgen,

---

[46] Una idea sintética pero clara de esta última noción puede verse en las obras de Margaret Aston, *Panorama du XVe siècle*, París, Flammarion, 1969, p. 163 y ss. y Francis Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, p. 102 y ss.

[47] Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, p. 173.

[48] Edición de la *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LVII, pp. 319-21.

cuenta su desgracia: "Un fijuelo que havia/ que parí el otro dia,/ afelo allí jaz gafo [leproso]/ por mi pecado despugado". La Virgen pide entonces le traigan al pequeño enfermo y lo baña en la misma agua en la que se había bañado a Jesús: "La vertut fue fecha man a mano,/ metiol gafo e sacol sano./ En el agua fincó todo el mal,/ tal lo sacó com un crispal".

Finalmente -y gracias al milagro- la Familia es liberada. Pasados los años, el curado hijo del ladrón -que se convirtió en ladrón como su padre-, es ajusticiado. Aquí, la leyenda quiere concluír cíclicamente el relato ya que este malhechor -que había compartido el agua del baño con Jesús- será el buen ladrón que morirá con El en el Calvario.

Ahora bien, volviendo a la sangre, se ha argumentado que la utilización pastoral del tema de la sangre de Cristo coincide -al menos, en Italia- con los momentos críticos de la historia de la Iglesia medieval: "cada vez que se produce una crisis, cada vez que la Iglesia se encuentra en una mala posición o intenta reforzar sus estructuras, reaparece este tema"[49]. No vamos a entrar aquí en el análisis de esta teoría -que merece un estudio más detallado-. Por lo pronto, señalemos que ése no parecería ser el caso de España, ya que estas referencias a la sangre de Cristo se inscriben en el marco del siglo XIII, que no conoció graves crisis de la institución eclesiástica -más allá de los enfrentamientos locales y las luchas por el poder-. En cambio, coincidimos con la autora de aquella tesis cuando ésta subraya el carácter "funcional" del tema de la sangre de Cristo, "dotado de un gran poder de sugestión y de convicción"[50]. Ese carácter se acentúa cuando esa sangre aparece como elemento de condena más que de redención. Una imagen clara de ello nos la brinda Alfonso X al referirse a aquéllos que derramaron injustamente esa sangre divina: "que dizíen que la ssangre, que era la cosa más preçiada dél [i.e., de Cristo], tornauan ssobre ssí e ssobre ssus ffijos en manera de despreçiamiento"[51].

Esta sangre de Cristo, divina por naturaleza, también encuentra su expresión en el arte de una manera particular. En un artículo reciente, Michel Pastoreau ha reconocido, en la iconografía medieval, dos grandes tipos de color rojo -la tonalidad identificada con la sangre-: el rojo fuego y el rojo sangre propiamente dicho, cada uno subdivido a su vez en un matiz positivo y otro negativo[52]. Volveríamos, pues, a esa ambigüedad de

---

[49] Béatrice Laroche, "Le sang du Christ dans la littérature italienne de la fin du Moyen Age", en Danièle Alexandre-Bidon (ed.), *Le pressoir mystique. Actes du colloque de recloses, 27 mai 1989*, París, Cerf, 1990. La cita corresponde a la p. 71.

[50] *Ibid.*

[51] Alfonso el Sabio, *Setenario* (edición de Kenneth Vanderford), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945, p. 233.

[52] Michel Pastoreau, "Ceci mon sang. Le christianisme médiéval et la couleur rouge", en

la sangre que hemos señalado antes. Según este autor, el rojo fuego nefasto sería el del infierno y el Diablo -que comparte su color con el negro-, en tanto el positivo es el de las llamas de las *Actas de los Apóstoles*, el del Espíritu Santo.

En lo que hace al rojo sangre, su tonalidad negativa es la que se asocia "a todos los tabúes vinculados a la violencia y la impureza"[53]. En cambio, el rojo sangre positivo es el que corresponde a la sangre de Cristo, "denso, vivo, dinámico, [...] representa el polo más alejado del rojo desaturado, venenoso y destructor de las llamas del infierno"[54].

Ese rojo-sangre positivo encuentra una clara ejemplificación en la vestimenta de la jerarquía eclesiástica. Alfonso el Sabio nos lo aclara, por caso, en su descripción del palio: blanco con cuatro cruces rojas -una en la espalda, otra en el pecho y una sobre cada hombro-. Según el monarca, "...porque las cruzes son bermeias demuestra que deue ssienpre el prelado tener en ssu uoluntad en cómmo Nuestro Ssennor Ihesu Cristo esparzió la ssu ssanta ssangre por nos e sser triste por quanta pena e martirio ssuffrió por nos, e venirle ssienpre emiente la muerte muy graue que passó"[55].

La sangre de Cristo, finalmente, se inserta en la liturgia por medio de la transubstanciación -reconocido oficialmente como dogma a partir de 1215-. En el *Del sacrifiçio de la missa*, Berceo utiliza ampliamente este tema, exaltando la sangre redentora como centro de la doctrina cristiana[56]:

"El pan que sobre el ara consegra el abbat,
En su carne se torna, esta es la verdat:
El vino torna en sangne, salud de christiandat,
El sabor non acuerda con la propiedat" (161)

Buscando permanentemente las analogías entre ambos Testamentos, Berceo señala el valor de la sangre como elemento de salvación:

"En la ley antigua que fue otra saçon
Nin en la ley dagora o los baptiçados son,
Nunque venie sin sangne ninguna redempçion" (93, a b y c)

---

[53] *Le pressoir mystique*, pp. 43-56. Las referencias a las tonalidades del rojo en el arte medieval se encuentran en p. 46 y ss.
[54] *Ibid.*, p. 48.
[55] *Ibid.*, p. 50.
[56] *Setenario*, p. 260.
[57] Gonzalo de Berceo, *Del sacrifiçio de la missa*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LVII, pp. 80-90.

El monje va todavía más lejos al situar a la sangre en el centro mismo de la redención (olvidando momentáneamente el agua y el crisma bautismal):

> "Redempçion de pecados sin sangne nunca vino,
> Sangne lava las almas de todo mal venino,
> Por entrar a los çielos sangne faz el camino,
> Do la sangne non tanne Belzebud es vezino" (98)

Por último, el autor alude a otra analogía testamentaria en el episodio de la institución de la Pascua (*Ex.*, 12, 1-20): alertado por el Señor, Moisés ordena los judíos afincados en Egipto que manchen con sangre de corderos inmolados la puerta de sus casas. De esta manera, la impronta serviría para evitar la matanza de primogénitos que Dios preparaba para los egipcios: sólo se salvarían los que habitaban las casas señaladas-. Berceo concluye:

> "Sangne salvó a essos de muerte temporal,
> Nos por sangne cobramos la vida spirital.
> Por sangne de cordero finó todo el mal.
> Valenos oy en dia mucho essa sennal" (152).

Como vemos, el autor ha identificado claramente -y sin mayores simbolismos- al Cristo sacrificado con el cordero de las matanzas bíblicas. Como lo apunta Roux, "la muerte de Jesús es un sacrificio por el cual toma sobre sí, resuelve y elimina todos los otros sacrificios sangrientos, tanto los que tienen por víctima un hombre como los que tienen por víctima un animal. El Cristo es la vez Dios, hombre y animal..."[57].

Tampoco debemos olvidar el "aspecto social" creado en torno a la sangre de Cristo, es decir, las cofradías, hermandades y congregaciones cívico-religiosas que se ponían bajo esta advocación. Dado que su difusión no se produjo en el siglo XIII sino más bien en las dos últimas centurias medievales -y, por otra parte, su estudio no correspondería a los objetivos de este trabajo- no vamos a entrar en el análisis de esta particular expresión del culto social. Sólo señalemos, a título de ejemplo y dentro del territorio aragonés, la "Hermandad de la sangre de Cristo" de Zaragoza -nacida, según José Luis Gómez Urdáñez, en torno al siglo XIII pero que alcanzaría gran éxito a partir del XV-, que socorría a los muertos en forma solitaria y a las condenados a la pena capital[58].

---

57 Roux, *op. cit*, p. 165.
58 José Luis Gómez Urdáñez, *La Hermandad de la sangre de Cristo en Zaragoza. Caridad*

Ahora bien, la utilización de la sangre -en este caso, ya no se trata de la divina aunque está divinizada- también está reflejada en la literatura de milagros y portentos. En ellos, por lo común, la sangre es la señal del castigo, la mancha visible de un pecado celosamente oculto o de una grave ofensa al Señor. Se trataría, por tanto, de una sangre vengadora, ya no de otra sangre humana sino de la divina.

Un caso de esta naturaleza aparece en una de las *Cantigas de Santa María* -la 104- del mismo Alfonso el Sabio[59]. Haciendo alusión a una práctica que tenía gran aceptación entre la sociedad medieval, se cuenta la historia de una "barragana" gallega -de Caldas de Reyes (Pontevedra)- que quería conquistar el amor de un escudero. Para ello, sigue el consejo que le dan unas vecinas: conseguir una hostia consagrada -que, en cuanto el escudero la viera, se convertiría en prueba de amor-. La "barragana" decide llevar a cabo el consejo: comulga en la misa pero cuidando no digerir la hostia. Luego, la guarda en su toca. Al entrar a su ciudad -se supone que la iglesia estaba alejada del pueblo-, "avêo en mui gran cousa/ que vos ora contarey;/ ca lle viron pelas toucas/ sangue vermello correr". Preguntada sobre quién la había herido o a qué se debía esa sangre, la gallega decide reconocer su hecho: "A mi non me feriu outre/ senon queno mundo ten/ en seu poder, por grand' erro/ que me ll'eu fui merecer". La sangre, pues, delata la ofensa y lleva a la confesión de la pecadora -que termina ingresando a un convento-[60].

De la misma manera, con sangre se devuelve una ofensa divina. En el cantiga 154[61], un tafur catalán que jugaba a los dados frente a una iglesia consagrada a Santa María, pues iba perdiendo, tomó una flecha de un corredor -esto es, un soldado que hacía correrías en tierras enemigas- y la disparó al cielo reprochándole su suerte. La flecha volvió a caer, "toda coberta de sangui", incrustándose en el tablero de juego. Los presentes, al ver que la sangre era "fresc e caent"', buscaron al herido pero, no hallándolo, supieron de la acción del jugador y comprendieron que "o sang' a saeta/ ben do ceo adussera". El tafur -como en el caso anterior-

---

y ritual religioso en la ejecución de la pena de muerte, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1981.

[59] Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María* (edición de Walter Mettmann), Madrid, Castalia, 1986-89, 3 tomos. La cantiga en cuestión se encuentra en tomo II, pp. 18-20.

[60] Una historia semejante -aunque en ella no interviene la sangre- aparece en la cantiga 128: un flamenco, que quería que sus abejas produjeran más miel, visita a una "vella sorteira", quien le aconseja colocar una hostia dentro del panal. El hombre lleva a cabo una estratagema idéntica a la de la gallega -conserva la hostia en su boca-. Finalmente, la delación del hecho está dada aquí por la aparición de la propia Virgen dentro del panal.

[61] *Cantigas*, tomo II, pp. 144-46.

ingresa finalmente en una orden religiosa. Como vemos, la sangre actúa nuevamente como señal de la afrenta, del pecado mortal.

Sin embargo, en otro caso, es la ausencia de sangre la que señala el carácter maravilloso de un hecho. Así, la *Primera Crónica General* refiere que en la batalla de Las Navas de Tolosa no se derramó una sola gota de sangre: "...Dios lo fizo todo et todo lo acabo, por la grand marauilla et el miraglo, que dixiemos que contesçiera en esta batalla: que en tod el campo, de tanta matança como alli se fizo, que nin fallaron y sennal de sangre nin paresçio en el campo una gota della"[62]. En este caso, la falta de sangre es la señal visible del portento divino. El Toledano -de quien la *Crónica* tomó la referencia- va más lejos al decir que no sólo la lucha no ocasionó efusión de sangre sino que tampoco lo hizo "el pillaje de los pobres" -es decir, la costumbre de éstos de rapiñar en los campos de combate-, lo que denota la crueldad con que llevaban a cabo su práctica[63].

No debemos olvidar tampoco que la sangre también cumple una de la funciones más significativas entre los signos del Juicio Final:

> "El quinto de los signos será de grant pavura,
> de yerbas e de árboles e de toda verdura,
> como diz sant Jherónimo, manará sangre pura;
> los que no lo vidieron serán de grant ventura"[64].

Ese matiz "denunciador" de la sangre igualmente se extiende a la legislación castellana del siglo XIII. De la misma manera que la sangre delataba una afrenta divina, también lo hace respecto de una acción humana. El fuero de Usagre, por ejemplo, impone una pena doblada a quien hiere al alcalde "si fiziere liuores de sangre o de cardeno"[65]. Igualmente, en el Fuero de Viguera se sanciona a quien hiere a otro "e sacare sangre sin fierro amollado" con cinco sueldos, pero si no hubiere sangre la pena se reducía a quince denarios[66]. Este valor testimonial de la sangre, probando la gravedad de un hecho, se ve ratificado en otro apartado de este último fuero al establecer que "todo omme que oujere plaga o feri-

---

62 *Primera Crónica General*, tomo II, cap. 1020, p. 703.
63 *Historia*, VIII, 10, p. 264: "Erant autem agareni, qui iuxta supradictum atrium inuenti sunt, statura proceri, pinguedine dilatati et, quod mirable est dictu, licet iacerent in omnibus partibus corporis detruncati et iam *a pauperibus spoliati*, in toto campo nec signum sanguinis poterat inueniri" -el subrayado es mío-.
64 Gonzalo de Berceo, *De los signos...*, p. 133.
65 *Fuero de Usagre* (edición de Rafael de Ureña y Adolfo Bonilla), Madrid, Hijos de Reus, 1907, p. 94.
66 *Fuero de Viguera y Val de Funes* (edición de José María Ramos y Loscertales), Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, 1956, & 450, p. 83.

da e la alimpiare o aligare con medezina, e después de hun dia e vna noche se quereyllare al seynnor no'l vale, fueras se morjere"[67]. Por último -ya que podríamos multiplicar nuestras citas- en el Fuero de Sahagún otorgado por Alfonso X en 1265 se repite la misma consigna -la sangre marca la mayor o menor gravedad de un hecho-: el monarca dispone que todos los juicios se lleven a cabo en los portales de las iglesias, salvo "los iuzios que fueren de sangre" para los que acuerda un lugar aparte[68].

La legislación eclesiástica tampoco estuvo exenta del tema. Interdictos de ser manchados por la sangre, los miembros de la Iglesia debían evitar cuidadosamente su contacto. Pese a ello, los concilios hispanos se vieron en la obligación, en más de una oportunidad, de legislar al respecto. Así, en 1114 y bajo la presidencia del afamado arzobispo Gelmírez, se dispuso que el ladrón que incurriera por tercera vez en delito debía ser entregado a las autoridades: "Tengan entendido que quien castiga a los malos por su maldad es ministro de Dios y que *el castigar a los malos no se considera como efusión de sangre*" -Título IV-[69]. Un siglo más tarde, en el concilio de Valladolid de 1228, se establece que los clérigos "non quieran usar de venganza de muerte, nin deben estar en los logares do vean matar omes, nin traian cuchiellos, nin armas"[70]. De la misma manera, el concilio de Lérida de 1229 es aún más taxativo al respecto (título IX): "ningún clérigo promulgue o profiera sentencia de sangre, ni dicte o escriba cartas destinadas a vengar la sangre, ni lleve a cabo venganza de sangre o permanezca donde se las lleva a cabo"[71].

Referencias como las anteriores no sólo dan cuenta de la violencia imperante entre el clero sino que también comprueban la difusión y arraigo que tenían, según vimos, costumbres como la de vengar la sangre. Sin embargo, aquí se presenta la misma ambigüedad que señalamos anteriormente: era preciso compatibilizar la prohibición canónica de la efusión de la sangre con la necesaria -en España, imprescindible- obligación de derramar la sangre del enemigo. Ya lo había establecido clara-

---

[67] *Ibid.*, & 471, p. 86.

[68] *Fuero de Sahagún* (edición de Tomás Muñoz y Romero en su *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847), p. 317.

[69] Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, Madrid, 1851, tomo IIII, p. 235: "Noverint enim, quia qui percutit malos, in eo quod mali sunt, minister Dei est; et alibi, punire malos non est effusio sanguinis". El subrayado es mío.

[70] *Ibid.*, p. 326.

[71] *Ibid.*, p. 340: "Setentiam sanguinis nullus clerigus dictet, aut proferat: nec literas dictet, vel scribat pro vindicta sanguinis, destinandas: nec vindictam sanguinis exerceat, vel ubi exerceatur intersit".

mente el concilio presidido por Gelmírez al decir que "el castigar a los malos no se considera como efusión de sangre". Más aún si "los malos" eran los musulmanes, adoradores del Demonio. De nuevo, la sangre rechaza la sangre, pero al mismo tiempo la atrae.

Este breve repertorio de imágenes creo dará una idea de las distintas representaciones y valores que la sangre tuvo en el pensamiento medieval castellano. Por lo pronto, nos señala que ella fue un recurso válido para caracterizar creencias diversas: había -y sigue existiendo- una sangre vinculada a la violencia, a la muerte, a lo divino, a lo demoníaco, a lo legal, a la vida en sociedad. Es esa misma ambigüedad lo que permite que la sangre "...se conjugue y se excluya, que sea masculina y femenina, que mancille o purifique... que derramarla sea un crimen o un acto sagrado"[72].

La sangre es la impronta de una gran empresa (cuyo resultado puede ser negativo o positivo), de un hecho dramático, maravilloso, despreciable o admirable. Lo comprendió así el autor del *Poema de Fernán González*, cuando sintetizó en dos versos lo que sería el paradigma de la historia castellana medieval:

"Ensanchó [Fernán González] en Castiella vna muy
grran[d] partyda,
ovo en el su tienpo mucha sangrue vertyda" (174 c y d)

---

[72] Roux, *op. cit.*, p. 11.

INFLUENCIAS ORIENTALES EN UN TEMA ICONOGRÁFICO ALTOMEDIEVAL: LA MAJESTAD REGIA

JAVIER M. PAYSAS
(CONICET)

Los manuscritos iluminados carolingios son, sin duda, una de las expresiones más bellas del arte medieval*. Si consideramos, además, que son casi el único vestigio que nos ha quedado de la pintura de ese período, su importancia se incrementa, tanto para los historiadores como para los historiadores del arte. En líneas generales, estos libros poseen pocas hojas iluminadas, ya se trate de Evangelios, Evangeliarios, Biblias o Salterios, y los temas principales se refieren tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento: entre éstos destaca, en forma evidente, la *Maiestas Domini* o Majestad de Cristo. Pero existe otro motivo iconográfico, no perteneciente a las Escrituras, que es también realzado: la majestad regia, esto es, la representación mayestática del monarca al cual se dedica la obra. Generalmente, el soberano se halla sentado sobre un trono gemado, rodeado por dos guardias, uno portando espada y el otro lanza: la figura del rey se encuentra enmarcada dentro de elementos arquitectónicos que ensalzan su persona. Sin embargo, muchos de estos elementos, incluyendo la misma postura del monarca, fueron creados varios siglos antes de la aparición de la dinastía carolingia. Nuestra intención no es sólo identificar estos elementos en sus culturas originarias y tratar de establecer cómo llegaron hasta los manuscritos carolingios, sino también tratar de comprender su sentido simbólico y el papel que juega la iconografía como fuente de información válida para los historiadores. Es por este motivo que nos detendremos en el significado de las formas artísticas y no en el

---

* Deseo agradecer a la Dra. Nilda Guglielmi por haberme invitado a publicar en *Temas Medievales*. De igual modo a la Prof. Ofelia Manzi, por sus oportunos consejos y su generosa amabilidad.

estilo o la técnica con que fueron confeccionadas, campo que corresponde a los historiadores del arte.

La figura de una divinidad o de un monarca sentado sobre un trono, ya desde tiempos antiguos, tuvo siempre un carácter escatológico, es decir, más allá de la realidad de este mundo. Recordemos, en este sentido, que el mismo Carlomagno fue enterrado sentado sobre un trono, tal como lo encontró Otón III al abrir su tumba en Aquisgrán. Uno de los primeros ejemplos iconográficos que viene a nuestra memoria es la figura hallada en Çatal Huyuk, Anatolia (actual Turquía) en la que aparece una mujer sentada, con sus atributos exagerados y el trono sostenido por dos figuras felinas; esta pieza pertenece al período Neolítico y representaría a una diosa madre de la fecundidad[1]. Acercándonos más a nuestra era, recordemos los tronos hallados en la tumba del faraón Tutankhamon, símbolos indiscutidos de su poderío sobrenatural.

Dejemos estas épocas tan lejanas y volvamos por un momento a los manuscritos carolingios para preguntarnos cuál es el origen inmediato de sus modelos iconográficos: la respuesta la hallaremos en Bizancio. Podemos pensar, entonces, que los modelos fueron de inspiración grecorromana, pero nos falta todavía un componente esencial del arte bizantino: el oriental. Y aquí debemos retroceder nuevamente en el tiempo, hasta el siglo II a.C., es decir, hasta el 123 a.C., momento en que el rey parto Mitrídates II termina de conquistar el antiguo imperio persa aqueménida. Ya en el siglo siguiente, los partos se enfrentaron a Roma: en el 53 a.C., Craso, procónsul de Siria y uno de los integrantes del "primer triunvirato", fue derrotado en la batalla de Carras (Harrán) y luego asesinado. Sin embargo, luego de la batalla de Actium, en el 31 a.C., Augusto logró la paz con el imperio parto, obsequiándole al rey Fraates IV una esclava italiana llamada Musa, que ayudó a extender la influencia romana en el Asia Anterior; a su vez, este monarca envió a sus cuatro hijos a Roma donde vivieron principescamente[2]. No obstante esto, los emperadores Trajano, Adriano y hasta Septimio Severo debieron continuar la lucha contra los partos. Veamos ahora el aspecto particular que nos interesa de este pueblo: su concepción artística. Rostovtzeff, que descubrió y clasificó el arte hallado en Palmira, Dura Europos y Hatra (Asia Menor) como propiamente parto, destacó, entre las innovaciones más importan-

---

[1] Por una cuestión de espacio no se han podido incluir todos los modelos iconográficos mencionados. Sólo aparecerán aquéllos estrictamente necesarios para acompañar el desarrollo del texto y además, se indicará al lector dónde se pueden ubicar las fuentes mencionadas y no reproducidas.

[2] C. Huart y L. Delaporte, *El Irán antiguo y la civilización irania*, México, Uteha, 1957, pp. 272 y ss.

tes, la convención de la frontalidad y su personal aplicación. Al investigar sus orígenes, los halló entre los nómades iranios de la estepa caspiense. Precisamente, los partos, que se habían desplazado por estas regiones, habían difundido este tipo de representación en los países sometidos a su influencia[3]. Para Ghirshman, el éxito de la imagen frontal en el último siglo antes de Cristo y en los primeros siglos de la era cristiana no fue casual, sino "la resultante de un mismo fenómeno que llevó primero a la meseta y después a los confines del Irán exterior, con unos siete siglos de intervalo, a dos oleadas de nómades iraníes que cultivaban esta fórmula"[4]. Así, la tesis de este autor se opone a la teoría panhelenista de Schllumberger, que consideraba el arte de los partos como un desarrollo áulico greco-iranio que, hacia fines de la época helenística, se extendía desde el Eufrates hasta el Ganges. Para Ghirshman, por el contrario, fue el arte greco-oriental, de tipo aqueménida, más específicamente el de los Arsácidas, el que determinó las características del arte parto[5]. Según este autor, existen dos elementos que prueban claramente su teoría: primero, en el arte parto, todos los actores de una escena narrativa están tratados de frente y, segundo, esta convención iconográfica, entre los griegos, es sencillamente ilógica[6]. El ejemplo más antiguo que presenta es el de la conocida Placa de Plata del Luristán (Fig. 1), de los siglos VII-VI a.C. Para Ghirshman, esta frontalidad iconográfica se da en forma recurrente en el arte narrativo al servicio de los dioses, en tanto que el griego presenta pocos ejemplos de una frontalidad tan plena. Según este autor, "la placa de plata de Cincinatti (museo en el que se halla), arriba citada, en la cual se confunden presentación y acción, bastaría para demostrar la antigüedad de la frontalidad en el arte iranio"[7]. Recordemos que esta placa representa la creación, por parte del dios Zurván, de Ahura Mazda (el cosmos) y de Ahrimán (el caos), es decir, un ejemplo de cosmogonía y de majestad divina. Veamos, a modo de ejemplo, otros tres modelos iconográficos que provienen de la ciudad de Palmira. El primero es un relieve donde aparece el dios Júpiter-Hadad entre Malka y Genneas (Fig. 2). Si bien la iconografía del dios Júpiter-Hadad, en lo que respecta al rayo o arma que porta en la diestra ha sido tomada del Zeus tonante, sin embargo la absoluta frontalidad de la representación es propia del arte parto, al igual que las otras figuras, plenamente frontales. Incluso hay que notar que la excesiva frontalidad de la imagen

---

[3] R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios. Medos. Aqueménidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 1.
[4] *Ibid.*, pp. 7-8.
[5] *Ibid.*, p. 12.
[6] *Ibid.*, pp. 7-8.
[7] *Ibid.*, pp. 9-10.

llevó a que la rueda del carro de Malka se representase de forma que haría imposible, en la realidad, el movimiento de dicho vehículo. Este relieve está datado de comienzos de nuestra era[8].

El siguiente ejemplo está fechado en el siglo I d.C.[9]. Aparece aquí la tríada divina palmirena: Aglibol, Baalshamin y Malakbel (Fig.3). Las tres figuras realizan el mismo gesto de sostener con la siniestra la espada y con la diestra adelantada, quizás, objetos representativos de cada divinidad, hoy perdidos. Cada deidad lleva sobre su cabeza su símbolo, ya solar, lunar o ambos, como el caso de Aglibol. Si bien las armaduras reconocen la influencia romana y dos de los dioses presentan nombres de deidades netamente asirias (Malak=Marduk), sumerias (Shamin=Shamash) o fenicias (Bel=Baal), la convención totalmente frontal es de origen parto. El último de estos ejemplos representa a la reina Zenobia (Fig. 4), viuda del rey Odenato y corresponde al siglo III d.C. No hay lugar a dudas sobre la expresión de majestad que emana de ella: la reina pisa con un pie a un enemigo vencido que pide clemencia. Tanto la figura que se halla de pie como el águila sostienen ramas con hojas y frutos, representando, seguramente, la victoria. Zenobia continuó la política independentista respecto de Roma que había iniciado su esposo, logrando, inicialmente, éxitos militares sobre las legiones debido a sus riquezas. Palmira era una región de paso obligado de caravanas que venían de Oriente a Occidente y viceversa y, por lo tanto, un importantísimo centro comercial. Podemos pensar que el personaje en el suelo pueda ser un general romano pues a su lado se encuentra un animal que recuerda a la loba de Rómulo y Remo. La incidencia de la frontalidad parta está a la vista, más allá de la influencia grecorromana: a tal punto el canon es respetado que el trono se halla representado en escorzo, es decir, en una postura forzada para que se vea. Por último, notemos el curioso almohadón sobre el cual se sienta la reina: este modelo va a ser adoptado por el arte bizantino y a través de él, por el carolingio. Finalmente, en el 273 d.C., el emperador Aureliano la venció, haciéndola prisionera. Para finalizar con este arte, veamos la interesente apreciación de Ghirshman sobre la influencia de la frontalidad parta en la civilización romana:

"La influencia del arte parto sobre el mundo romano se inscribe en el cuadro de un movimiento más amplio. Sabemos que, desde finales del siglo I, el arte greco-romano se abrió a las formas orientales. Escenas de culto de doble intención puestas a veces, en cuadros historiados con figuras o con escenas escalonadas, aparecen en Roma y en las provincias al

---

[8] *Ibid.*, p. 9.
[9] *Ibid.*, pp. 71-72.

servicio de las 'religiones orientales'. Algunas de estas particularidades, (...), entre ellas una tendencia más o menos declarada por la representación frontal de los personajes, podrán considerarse como derivados del arte parto"[10].

Sin embargo, este proceso de adopción del canon frontal no fue inmediato, sino que se hizo evidente a partir de los siglos III-IV. Basta pensar en los modelos iconográficos imperiales de Trajano, en su famosa columna conmemorativa, en la que aparece junto a otros dos generales revistando las tropas, pero los tres personajes sentados se hallan de perfil. Otro ejemplo lo provee la barandilla del foro de Trajano o los famosos relieves de Marco Aurelio: la *liberalitas* y la sumisión del jefe bárbaro; la Gema Augusta o el relieve del *Ara Pacis* que representa a la *Saturnia Tellus*. Todos estos ejemplos presentan un claro sentido mayestático, pero todos aún están de perfil. Una temprana excepción, correspondiente a fines del siglo II y comienzos del III, lo constituye el arco triunfal de Septimio Severo en *Leptis Magna*: aparece aquí Septimio Severo teniendo a cada lado a sus hijos Geta y Caracalla, en posición mayestática sobre la cuadriga triunfal. Casi todas las figuras aparecen de frente, como en el arte parto, incluso las deidades de origen oriental que se ven en la caja de la cuadriga. La respuesta a esta incógnita la debemos buscar en la esposa de Septimio Severo: Julia Domna. Esta mujer pertenecía a la familia sacerdotal de la ciudad de Emesa, cercana a Palmira, lo que explicaría cómo llegó el canon parto hasta el norte de Africa en fecha tan temprana y, además, en monumentos conmemorativos imperiales[11].

Habrá que esperar hasta fines del siglo III y comienzos del IV para que la influencia de Oriente penetre, en forma más que evidente, no sólo el arte sino también el ámbito social y político del imperio romano. Precisamente, serán dos emperadores los que lleven a cabo este cambio decisivo: Diocleciano y Constantino. El primero incluyó -dentro de su amplio plan de reformas políticas- un elemento de particular importancia para nuestro tema: adoptó la etiqueta cortesana de los persas sasánidas, nuevo pueblo que había derrotado a los partos arsácidas y se proclamaba como el verdadero sucesor de los persas aqueménidas. Pero esta adopción no implicó sólo nuevas modas en el vestir o en los gestos, sino, fundamentalmente, un aumento en grado sumo del absolutismo divino del

---

[10] *Ibid.*, p. 12.

[11] Reiterando lo dicho en la cita 1, remitimos al lector a las siguientes obras, donde podrán verificar estos modelos iconográficos romanos: R. Bianchi Bandinelli, *Roma. Centro de poder*, Madrid, Aguilar, 1970 y del mismo autor, *Rome. La fin de l'art antique*, París, Gallimard, 1970.

emperador. Esto último no debe extrañarnos pues Diocleciano tenía especial adoración por Mitra, el dios de los legionarios, el *sol invictus*, el sol invencible y en un orden eterno del mundo, cuyos secretos podía desentrañar la astrología[12]. Como vemos, ya el mundo iranio con sus concepciones religiosas tenía un poderoso aliado en este general que vio en la concepción del poder sasánida una posible solución a los problemas políticos del imperio. Sus reformas llevaron a una suerte de monarquía absoluta cuyo aparato de poder se caracterizaba por la centralización, la burocracia y el militarismo. El emperador era la única fuente del poder y del derecho. El Senado y los funcionarios senatoriales asumieron funciones puramente representativas y aparece una nueva legitimación de la autoridad imperial en virtud del derecho divino[13].

Veamos ahora cómo era el modelo original sasánida. Entre el 222 y el 224, Ardeshir, príncipe de Darabgerd, derrota primero a Vologeso, príncipe de Kirmán y luego a un poderoso ejército al mando del rey parto Artabán V. Este fue el comienzo de la dinastía sasánida. Ardeshir I toma luego, en el año 226, la ciudad de Ctesifonte, sobre el Tigris, y la convirtió en la capital de la dinastía[14]. Este pueblo se consideraba sucesor de los aqueménidas y, para demostrarlo, utilizaron el centro ritual y funerario de Naqshi-Rustem. Pero no sólo se contentaron con este lugar sagrado sino que reclamaron, asimismo, los territorios antes ocupados por los aqueménidas, razón por la cual entraron en colisión con Roma. El principal territorio reclamado era Armenia, junto con otras regiones del Asia Anterior: hubo épocas de violenta guerra como las libradas por los emperadores Juliano o Valente y épocas de paz como la que logró Teodosio en el 387 con el rey persa Sapor III, entregándole gran parte de lo que reclamaba[15].

La majestad y divinidad del rey sasánida se manifestaba en la etiqueta de la corte, en el arte y en las inscripciones. Cuando el monarca se hallaba en su trono, éste permanecía oculto, inaccesible e invisible incluso para los más altos dignatarios de la corte. Entre el rey y su séquito se suspendía una cortina que lo ocultaba de las miradas. Este cortinado se hallaba a diez codos del rey y a diez de la fila ocupada por la clase superior del Estado. Esa cortina era custodiada por el hijo de un personaje prominente del reino. Aún cuando el soberano recibía a sus favoritos en

---

12 Franz Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 29.
13 *Ibid.*, pp. 30-31.
14 Huart y Delaporte, *op.cit.*, p. 286 y ss.
15 E. Garrido González, "Siria y el enfrentamiento romano-sasánida en el siglo IV d.C.", *Polis*, Nº 2, Universidad de Alcalá de Henares, 1990.

la intimidad, el hijo del noble ordenaba a un servidor que subiera al remate del palacio para anunciar con voz potente: "vigilad vuestro lenguaje, pues hoy estáis en presencia del rey"[16]. El trono se hallaba en el fondo de la sala y al descorrerse la cortina aparecía el rey magníficamente vestido, sentado en su trono, con la pesada tiara guarnecida de perlas y piedras preciosas sobre su cabeza. Sin embargo -y para aligerar el gran peso que debía tener- ésta se hallaba suspendida del techo por una cadena[17]. Huart y Delaporte mencionan el relato de Teofilacto -siglo VI-, quién visitó la corte de Ormazd IV:

"La tiara era de oro y adornada de piedras preciosas esparciendo cegadores reflejos por los carbunclos incrustados y encuadrada en una hilera de perlas que brillaban sobre el tocado, mezclando sus matices ondulantes con el bello resplandor de las esmeraldas, en forma que la mirada quedaba petrificada, en una admiración insaciable. Llevaba un pantalón recamado de oro tejido a mano y de gran valor en conjunto, su vestidura mostraba toda la fastuosidad que exigía el gusto por la ostentación"[18].

La capital, Ctesifonte, era un centro de enorme importancia que irradiaba ciencia, cultura y arte: recordemos, por ejemplo, la famosa Facultad de medicina de Gundesapur, al este de Susa, fundada por Sapor I. En cuanto al arte, las telas coloreadas con motivos animalísticos, escenas de cacería y cuadros de batallas tenían gran valor de exportación. También eran muy importantes los trabajos en plata, en los que persistía la tradición pictórica oriental antigua y la aqueménida. Influencias bactriano-helenísticas e indias se mezclaban con las formas bizantinas[19]. Ejemplo de esto es la taza de plata que se halla hoy en la Walters Art Gallery de Baltimore (Fig. 5) que corresponde a los siglos VI-VII. En el centro aparece el monarca, sentado en majestad, en posición totalmente frontal, sosteniendo con una mano la espada por la vaina mientras que la otra la apoya sobre la parte superior del pomo. El trono se halla sostenido por dos aves de rapiña, seguramente águilas. Uno de los personajes le ofrece la diadema, elemento que investía al rey de su poder. En sus orígenes esta investidura era ecuestre, como bien lo señala Ghirshman[20]. Otro rasgo notable del período sasánida fue el trabajo artístico en la talla de gemas y de metales. Se decoraron copas y cuencos con figuras en relieve,

---

[16] Huart y Delaporte, *op.cit.*, p. 311.
[17] *Ibid.*, p. 312.
[18] *Ibid.*, p. 310.
[19] Maier, *op.cit.*, pp. 230-231.
[20] Ghirshman, *op.cit.*, p. 133.

sobre todo de monarcas, o con animales y plantas ornamentales. De esta artesanía tenemos el hermoso ejemplar de la copa del rey Kavadh I (488-531) (Fig. 6-detalle), realizada en oro con incrustaciones de cristal de roca y vidrio coloreado. En el centro de la misma, se ve al monarca sentado en majestad, sosteniendo la espada como el ejemplo antes mencionado, posterior en el tiempo a éste. El trono gemado, para que se vea, aparece en escorzo y se halla sostenido por dos caballos alados de carácter mitológico. Sobre su cabeza, en la corona, se encuentran los símbolos solar y lunar. Algunas de las coronas de estos monarcas sasánidas recuerdan las que usaron luego carolingios y otónidas. Esta copa tiene particular importancia pues fue hallada en el tesoro de la abadía de Saint-Denis, centro de talleres artísticos regios durante y después del período carolingio. La similitud de la postura del monarca con la de los soberanos de los siglos VIII y IX nos hace pensar que los monjes iluminadores carolingios tuvieron la posibilidad de ver los modelos sasánidas no sólo a través de la versión bizantina sino también directamente del original. En todo caso, la postura frontal mayestática de los carolingios reconoce sus orígenes lejanos en el arte iranio, parto y sasánida[21].

Diocleciano introdujo en la corte la *adoratio*, que era la *proskinesis* persa[22]. En lugar de vestir la púrpura clásica de los emperadores, utilizó ropajes de seda, recamados en oro y las sandalias tenían piedras preciosas y perlas engastadas; sobre la cabeza portaba la diadema, cinta blanca cubierta de perlas[23]. El acceso a la sagrada persona del emperador se hizo cada vez más difícil pues un verdadero regimiento de oficiales y servidores hacían de barrera infranqueable. El dichoso mortal que llegaba hasta él debía prosternarse en su presencia; se le daba el título de *Dominus*, Señor -de donde deriva el nombre dado a esta forma de gobierno: "Dominado"-. Incluso se le realizaban sacrificios a sus estatuas, invocándolo como *numen imperatoris*, palabras de difícil interpretación[24]. El emperador tenía carácter universal tanto por su parentesco con divinidades también universales como por la identificación del orbe romano con el orbe terrestre, eje y centro de la relación cielo-tierra. A partir de aquí se llegaba a una escatología política ilusoria en la cual la salvación se lograba a través del emperador, encarnación de la deidad. Constantino

---

21 Otro hecho interesante que destaca Ghirshman es que ya en Persia se acostumbraba a enterrar a los príncipes sentados en un trono, al igual que lo hizo Carlomagno.

22 André Piganiol, *Historia de Roma*, Buenos Aires, Eudeba, 1981, p. 415.

23 Sobre la importancia de la diadema y la púrpura en los reinos helenísticos, ver S. Le Bohec, "L'Idéologie officielle du roi de Macedonie a l'époque hellenistique, *L'Idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité*, París, De Boccard, 1991.

24 Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, FCE, 1982, pp. 45-47.

termina con esta idea al tomar como referente a la metafísica cristiana[25]. Al adoptar la nueva fe, este emperador inició la doble incorporación del cristianismo al orden del imperio y del imperio al orden cristiano, dando origen al concepto de que el imperio romano es igual al imperio cristiano: -idea que tendrá una larga vida durante la Edad Media[26]-. Los teólogos, entre ellos Eusebio de Cesárea, establecieron un paralelo entre poliarquía y politeísmo como sinónimos de *caos*, y monarquía y monoteísmo como sinónimo de *cosmos*: un solo Dios en el cielo, un solo emperador en la tierra[27]. De acuerdo a la teoría clásica de Bréhier, la idea constantiniana del poder es la transposición, en términos metafísicos cristianos, de la doctrina pagana del super-hombre, cuyo origen más cercano se encuentra en los reinos helenísticos[28]. Según otros autores, Constantino no consideraba que el carácter divino estuviera asociado a su persona: estaba unido a la dignidad imperial. En las monedas que ordenó acuñar en el año 330 surge una mano del cielo que le coloca la diadema: la verdadera fuente del poder regio se halla en la instancia trascendente, no en la inmanente del monarca[29]. El Imperio era considerado como un cuerpo místico apenas distinto del de la Iglesia y que, al igual que ésta, representaba el triunfo de la verdad sobre el error[30]. El culto imperial poseía todos los elementos de una religión: santuarios, ritos, fiestas litúrgicas, vestiduras, himnos, oraciones, imágenes y hasta una iconografía especial de la cual veremos luego algunos ejemplos. La liturgia eclesiástica no influyó en la imperial sino que, por el contrario, la imperial influyó sobre la de la Iglesia: su aparato externo, la solemnidad de los ritos y la magnificencia de sus vestidos son prueba de ello[31]. Los cirios y el incienso, por considerárselos de origen pagano, eran utilizados en las ceremonias palatinas pero no en los templos: recién fueron aceptados en el siglo IV. De igual modo, los trajes de ceremonia que llevaban el emperador y los cortesanos tenían carácter de vestiduras litúrgicas; su forma y color variaba según las festividades: esto pasó a la Iglesia, llegando, incluso, hasta el presente[32]. Pero las influencias de partos y sasánidas no terminaban aquí: por ejemplo, se dispuso la creación del cargo del *praepositus sacri cubiculi*, a cargo del todopoderoso primer eunuco de la corte, del

---

[25] M. García Pelayo, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1979, pp. 21-22.
[26] *Ibid.*, pp. 29-30.
[27] Louis Bréhier, *Las instituciones del Imperio Bizantino*, México, Uteha, 1956, pp. 3-4.
[28] *Ibid.*, pp. 4-5.
[29] R. Remondon, *La crisis del Imperio Romano*, Barcelona, Labor, 1967, pp. 61-63.
[30] Bréhier, *op.cit.*, pp. 387-388.
[31] *Ibid.*, p. 65.
[32] *Ibid.*, p. 65-66.

cual dependían todos los servicios del *sacrum palatium*; las asambleas de dignatarios convocadas por el emperador, con la presencia de los *silenciarios*, comenzaron a llamarse *Silentia*. Mencionemos, por último, la costumbre ya existente bajo los aqueménidas de cubrirse las manos con el manto cuando algún funcionario recibía del emperador insignias o títulos, dado que el soberano no podía ser profanado por el contacto de las manos con un simple mortal. Este uso pasó a la liturgia, en la que existen numerosos ejemplos iconográficos[33].

Veamos ahora algunos modelos de iconografía imperial. Uno de los más bellos exponentes de este arte lo encontramos en una pieza de plata hallada en España: el famoso *Misorio de Teodosio* (Fig. 7-parte superior). En el centro se halla el emperador, sentado en majestad, entregando un díptico codicilar a un funcionario que, según la tradición cortesana persa, envuelve sus manos en el manto para evitar la profanación de la persona del emperador. Las tres figuras presentan subpedáneos que los elevan del suelo; a la derecha del soberano se halla el Augusto Valentiniano II y a la izquierda, su hijo Arcadio. Valentiniano le sigue en tamaño y en atributos al emperador -con cetro y globo- y Arcadio sólo presenta la esfera, realizando con la diestra el signo de bendición. Se hallan rodeados por guardias y si bien el modelo iconográfico es el del Zeus Olímpico, la frontalidad es irania. Para realzar y enmarcar las figuras, se las ha incluido dentro de construcciones arquitectónicas de origen grecorromano destacándose, por supuesto, el arco que se halla encima de Teodosio[34], demostrando que su majestad es mayor que las otras dos. Este *misorio* fue confeccionado para conmemorar la celebración de la *decenalia* de Teodosio en el 388 y es uno de los antecedentes iconográficos de la base del obelisco de este emperador en el Hipódromo de Constantinopla. Este tipo de representaciones también han influido sobre otras obras, como es el caso del llamado "Plato de Samuel" (Fig. 8) que muestra a David y a Isaías ante el profeta Samuel: éste se halla casi en la misma postura que Teodosio e incluso presenta nimbo redondo, al igual que David. Nótense los ropajes del profeta, el trono gemado, el almohadón y el tipo de calzado, elementos todos ellos de origen iranio. Se realza la majestad de Samuel no sólo por el trono y el tamaño sino también por el encuadre arquitectónico. El último ejemplo de este tipo de iconografía que veremos es el de un calendario bizantino del siglo IV en el que aparece Constancio II (Fig.

---

33 Recordemos, por ejemplo, el célebre mosaico de la Iglesia de San Vital en Ravena, donde se ve a Justiniano y su esposa con sus respectivos séquitos.

34 El ejemplo imperial más antiguo de este tipo de enmarque arquitectónico se halla en el arco triunfal que Galerio levantó en Salónica en el año 280. Ver Kurt Weitzmann, *Age of Spirituality*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 1979.

9): se halla sentado en majestad, esparciendo monedas de oro, con el cetro de cónsul en la mano izquierda; el personaje se encuentra nimbado, símbolo de su superioridad y enmarcado por la típica construcción imperial. La vestimenta cargada de gemas, así como el trono, el almohadón y la cortina abierta nos evidencian, una vez más, la influencia persa.

Hasta ahora examinamos -pues ese es nuestro interés particular- la iconografía imperial, buscando sus raíces. Sin embargo, estos modelos influyeron, a su vez, al naciente arte cristiano. Hasta el año 313, fecha del llamado "Edicto de Milán" promulgado por Constantino, el arte cristiano debió mantenerse oculto en las catacumbas o en viviendas particulares, como fue el caso hallado, por ejemplo, en Dura Europos, en la frontera persa. Este arte, de trazo rápido y vivo, reconoce su principal influencia en el del Bajo Imperio, en la pintura de tipo helenística. Si bien Constantino permitió el cristianismo, su arte tardó un poco en salir a la luz: esto se debió, sobre todo, a que pesaba sobre los cristianos primitivos el mandato mosaico de no realizar imágenes. Sin embargo, la misma concepción romana del poder tomada por Constantino, con el trasfondo metafísico cristiano, había exaltado desde el principio la iconografía del *imperator*. Al ser Cristo referente y arquetipo del soberano reinante, no cuesta mucho imaginar cuál iba a ser la resultante iconográfica de este concepto: el modelo imperial aplicado a la imagen del Salvador. Esta influencia se dio tanto en el arte mayor, como por ejemplo en los ábsides de las primeras iglesias[35] y en las artes llamadas "menores", como el caso de los dípticos consulares, que se confeccionaron hasta el año 541[36]. La Iglesia se sirvió de estos elementos para guardar listas de obispos y de miembros de la comunidad[37], pero los motivos iconográficos utilizados fueron los imperiales. En un díptico de origen sirio, datado del siglo V (Fig. 10), se ve en una de sus caras al Cristo en majestad, realizando la bendición con la mano derecha mientras que con la izquierda sostiene una copia de los Evangelios con tapa incrustada con gemas, al igual que el trono, lo que habla claramente de la influencia bizantina. A su vez, el trono está sostenido por cuartos delanteros de león, motivo de carácter solar o ctónico muy antiguo. Basta recordar la figura neolítica mencionada al principio de este artículo o pensar en los modelos egipcios. Ya veremos que este símbolo se repetirá en el período carolingio. Presenta tam-

---

[35] Pensemos en los hermosos ejemplos del ábside de Santa Pudenziana o el arco triunfal de Santa María la Mayor, ambas en Roma, o los del ábside de San Vital y de San Apolinario Nuevo, en Ravena. Para estos ejemplos ver obras de André Grabar, *La Edad de Oro de Justiniano*, Madrid, Aguilar, 1966 y *El Primer Arte Cristiano*, Madrid, Aguilar, 1967.
[36] S. Talbot Rice, *Byzantine Art*, Londres, Penguin Books, 1968, p. 432.
[37] Bianchi Bandinelli, *Rome. La fin...*, p. 32.

bién subpedáneo y el característico almohadón que tomó el arte bizantino del mundo oriental. Detrás de Cristo se hallan los apóstoles Pedro y Pablo. Encima del Señor se ve el característico arco con la forma de valva marina, que realza su majestad y, por detrás, se divisan los colgantes de la cortina que separa ambos mundos: el profano y el sacro. En la parte superior, a derecha e izquierda del arco, las personificaciones del sol y la luna rinden homenaje al Verbo Encarnado. Todo el díptico señala su modelo original imperial con excepción del rostro que no es del tipo grecorromano sino sirio. Sin duda, uno de los factores que también influyó para que los elementos culturales orientales penetraran con mayor profundidad en la cultura romana, fue que la nueva capital del Imperio se hallara en Oriente, ubicada como punto de inflexión entre el Este y el Oeste.

Mientras que en Oriente el poder imperial duró muchos siglos más, con diversas alternativas, en Occidente el poder imperial se terminó de derrumbar en el año 476. Los bárbaros que estaban ingresando en Occidente desde hacía cierto tiempo, comenzaron a entrar con renovado impulso. La única institución que se mantuvo en pie como tal fue la Iglesia católica, que adoptó para su organización interna la del imperio romano.

La falta de un poder central permitió la formación de distintos reinos "bárbaros" que luchaban o pactaban entre sí por el dominio territorial.

Precisamente de este período, más exactamente del año 754, data el primer ejemplo de manuscrito iluminado que se conoce: el denominado Evangelio de Gundoino (Fig. 11-detalle)[38]. En él aparece la figura de Cristo en majestad y, aunque sea de confección muy "bárbara", el modelo revela influencias bizantinas: el gesto de bendición y el libro en la otra mano, el almohadón de tipo oriental, los dos ángeles a cada lado, el nimbo crucífero gemado y el subpedáneo. Hasta es probable que no sea copia de un original bizantino sino copia de otras copias. Precisamente, existe un interesante modelo iconográfico perteneciente a un yelmo que muestra la coronación de un rey longobardo llamado Agilulfo (591-616) (Fig. 12-Detalle). Se ve aquí al soberano sentado en majestad, con el gesto de bendición imperial mientras que con la otra mano sostiene la espada. Presenta subpedáneo y se halla custodiado por dos guerreros. La posibilidad de que haya sido este u otro modelo iconográfico similar el que influyó en el manuscrito de referencia se basa en que el escriba Gun-

---

[38] Respecto de este manuscrito, existe una discusión entre Peter Lasko y Jean Hubert. El primero lo ve como el final de una tradición pictórica merovingia (*The kingdom of the Franks*, Londres, Thames & Hudson, 1971, p. 105), mientras que Hubert (Hubert et *alii*, *L'Empire Carolingien*, París, Gallimard, 1968, pp. 71-74), sostiene que es el comienzo de la iluminación carolingia.

doino, en el tercer año del rey Pipino (754), había terminado el Evangelio y lo llevó a *Vosevium*, norte de Italia, para que lo decorasen; esto implica que además del parecido casi exacto, el libro fue efectivamente iluminado en la zona de influencia lombarda. Incluso se ha podido determinar que los cabellos partidos a uno y otro lado son moda lombarda, tal como lo señalara el escritor Paulo Diácono[39]. Vemos nuevamente cómo el modelo regio o imperial influyó directamente al religioso.

En tiempos de Carlomagno se retoma el concepto teocrático del poder: todo dominio viene de arriba, de Dios: *rex Dei gratia*. El rey es sagrado pero no tiene carácter divino. Podía legislar sobre asuntos litúrgicos, religiosos, sacramentales y monásticos, nombraba incluso a clérigos y obispos y convocaba consejos eclesiásticos. Esta misma superioridad sobre sus súbditos, es decir, su *maiestas*, se pone de manifiesto en el trono que se encuentra aún hoy en la capilla palatina de Aquisgrán: el mismo se halla de frente al altar pero en una posición más elevada de modo que pueda seguir el oficio divino y, al mismo tiempo, vigilar la rigurosidad litúrgica de los sacerdotes y la devoción del pueblo. Como *rex* y *sacerdos* Carlomagno está colocado por encima de clérigos y laicos[40], pero su modelo regio no es tanto Augusto, pues éste era pagano, sino David, dado que el mismo Cristo pertenecía a su casa: el mismo emperador se hacía llamar el "nuevo David". Precisamente, el salmista es el prototipo del monarca bíblico, que vence a Goliat, que triunfa con la ayuda de Yahvé, en tanto que su hijo Salomón ya no es guerrero, sino el Sabio. Si recordamos la situación política de la época de Carlomagno, veremos que la elección de un "rey guerrero" como prototipo guarda estrecha relación con su realidad.

Habíamos hablado al principio de la importancia artística e histórica de los manuscritos iluminados carolingios y es en éstos donde mejor se manifiesta tanto la concepción imperial de esta dinastía como los modelos iconográficos utilizados para representarla. Veremos aparecer nuevamente aquellos modelos orientales adoptados y adaptados por el arte bizantino, que van a llegar al arte carolingio a través de diversas vías: por intercambios de embajadas, por el comercio, a través de los manuscritos encargados en los talleres artísticos del norte de Italia y, a partir del propio Carlomagno, en los talleres reales creados tanto en su corte como los que van a fundarse en diversos monasterios de su imperio.

Habíamos visto antes la probable influencia de la iconografía del yelmo del rey Agilulfo sobre el Cristo del Evangelio de Gundoino, en el

---

[39] Hubert et *alii*, *op.cit.*, pp. 71-74.
[40] García Pelayo, *op.cit.*, pp. 47-48.

cual se apreciaba la "barbarización" del estilo imperial bizantino. Veamos ahora otro ejemplo del norte de Italia, esta vez de comienzos del siglo IX, utilizado para ilustrar una compilación de Derecho Canónico (Fig. 13-detalle). Se ve aquí al emperador Constantino realizando un gesto de bendición mientras que en la otra mano porta un pergamino que contiene, seguramente, lo resuelto por el Sínodo de Nicea respecto del arrianismo. No podemos dudar que aquí hay un modelo bizantino directo: las formas plenas del emperador nos recuerda el calendario de Constancio II ya visto (Fig. 9): aparece el nimbo circular, las vestimentas de tipo persa con gemas incorporadas, el subpedáneo y el típico almohadón que ya vimos en la reina Zenobia (Fig. 4). Por otra parte, los dos guerreros que se hallan detrás semejan los que aparecen en el yelmo de Agilulfo (Fig. 12).

Veamos ahora aquellos manuscritos realizados en la corte carolingia o en los talleres influidos por ella. La producción más numerosa que nos ha llegado de estos manuscritos, con referencia a la majestad regia, proviene del reinado de Carlos el Calvo. El ejemplo más temprano lo tenemos en la llamada Primera Biblia de Carlos el Calvo, realizada hacia el 846[41] (Fig. 14). Toda la escena se encuentra realzada por el marco arquitectónico dentro del cual se inscribe. Se ve al monarca, sosteniendo el cetro con la izquierda -como ya vimos en Constancio II-, mientras que con la derecha solicita la Biblia que le entrega el abad Viviano. Notemos que el abad tiene las manos cubiertas con el manto para no profanar tanto la Sagrada Escritura que lleva como la sacra persona del soberano, costumbre que hemos rastreado desde los aqueménidas. El resto de los clérigos realiza una suerte de danza ritual litúrgica. El trono es del tipo gemado, con subpedáneo y aparece el ancho y largo almohadón de origen oriental. El manto y el calzado nos muestran la pervivencia de los modelos orientales antiguos. Lo que llama la atención es la extraña corona que porta, similar a la que lleva otra miniatura del mismo libro que representa a David[42]. Por encima del rey se extiende un velo que haría las veces de separador de los ámbitos profano y sagrado. Encima de éste podemos ver la correspondencia iconográfica de la idea constantiniana y carolingia del poder: la mano que se ve simboliza a Dios que otorga el trono y el poder (*rex Dei gratia*). A cada lado del trono se hallan dos importantes personajes que se apoyan en el mismo y a continuación se encuentran dos guar-

---

41 Hubert et *alii*, *op.cit.*, p. 137.

42 ¿Sería muy aventurado creer que esta extraña corona, al igual que otras utilizadas por los carolingios, pudieran ser adaptaciones de las usadas por los monarcas sasánidas, como en el caso de Kavadh I? (Fig. 6). En la iconografía bizantina el emperador usa la diadema perlada y no debemos olvidar que la copa de Kavadh I fue hallada en el tesoro de la abadía de Saint-Denis, centro copista regio.

dias, uno portando lanza y el otro espada, que serán característicos del arte carolingio y que vienen de la tradición antigua, aunque en los modelos bizantinos aparecen guardias con lanzas y no con espadas. Mencionemos, por último, que esta escena es doblemente importante dado que es una de las primeras representaciones de un hecho contemporáneo conocido en el arte medieval de Occidente[43]. En esta imagen se da una perfecta síntesis iconográfica de la tradición grecorromana, persa, oriental y cristiana así como del propio tiempo altomedieval.

El siguiente ejemplo corresponde al llamado "Salterio de Carlos el Calvo" (Fig. 15). El monarca presenta aquí los mismos atributos que Valentiniano II en el *Misorio* de Teodosio (Fig. 7). El manto regio, así como el trono y la corona gemados, el subpedáneo y el típico almohadón oriental muestran una vez más el modelo bizantino, reforzado por el marco arquitectónico, las cortinas que separan los ámbitos sagrado y profano y la mano de Dios que otorga el poder. Al igual que en el ejemplo anterior, aparece como símbolo emblemático la flor de lis, tanto en el cetro como en el respaldo del trono. Hubert supone, incluso, que nos hallaríamos en presencia de un auténtico retrato del soberano, tomado directamente del natural[44]. Su confección se sitúa entre el 842 y el 869.

Otro bello ejemplar perteneciente a este monarca, es la Biblia llamada de San Pablo Extramuros (Fig. 16) -por hallarse en esta iglesia- o también de San Calixto. Aquí la postura del rey nos recuerda exactamente a la de Arcadio en el Misorio de Teodosio (Fig. 7), sobre todo por el gesto y la esfera. Aparece el ancho almohadón y el trono presenta dos características interesantes: es trono y cubículo al mismo tiempo, con su respectiva cortina interior. Se ha pretendido crear una ilusión de profundidad pero la excesiva frontalidad de la estructura superior no concuerda con el ángulo de las columnas que la sostienen. A la izquierda se hallan el *doríforo* y el *espatario* y, a la derecha, su flamante esposa Richilda, motivo por el cual se había mandado confeccionar este ejemplar. Tanto la corona, el manto y el borde del cubículo se hallan gemados. En la parte superior, dos ángeles bendicen al monarca.

Veamos dos ejemplos más de este soberano, correspondientes a los llamados Evangelios de San Emerano de Ratisbona o *Codex Aureus*. En el primer ejemplo (Fig. 17) se ve al soberano sentado en majestad, en acto de adoración, pues mira hacia la página siguiente -que no hemos incluido- donde se halla la representación del Cordero apocalíptico adorado por los ancianos. Aparecen los característicos símbolos mayestáticos

---

[43] J. Beckwith, *Early Medieval Art*, Londres, Thames & Hudson, 1964, p. 56.
[44] Hubert et *alii*, *op.cit.*, p. 143.

imperiales: trono, corona y ropas gemadas, al igual que el subpedáneo, detrás se ve la cortina y, desde arriba, el conocido motivo iconográfico de la mano de Dios. A sus lados, debajo, se hallan el *espatario* y el *doríforo*, mientras que en la parte superior, se encuentran dos ángeles en actitud de bendecir. Comentario aparte merece el extraño baldaquino (?) que se halla enmarcando la figura regia: Gaehde opina que esta forma de relacionar dos láminas, al igual que su composición circular, representa una idea que fue aplicada primero en la arquitectura y en la decoración religiosa[45], razón por la cual se cree que aquí estaría representado Carlos el Calvo en la parte occidental de la capilla palatina de Aquisgrán pues, precisamente, ese motivo apocalíptico es el que se encuentra justo enfrente del trono en la referida capilla, en forma de mosaico. Otro elemento que apoyaría esta teoría son las lámparas que se hallan a los costados del mismo. Sedlmayer le ha dedicado un artículo a este tema[46]. Para comprobar una vez más la influencia del arte imperial en el religioso, veamos un segundo ejemplo de este manuscrito: el del Evangelista San Juan (Fig. 18-detalle). No sólo el trono sino también el subpedáneo, el piso y el enmarque arquitectónico se hallan incrustados de gemas preciosas y de perlas. La misma postura de San Juan revela el modelo original. Incluso si recordamos el díptico sirio del siglo V (Fig. 10) encontraremos los leones a ambos lados del trono. Tanto a la derecha como a la izquierda aparecen las típicas cortinas que separan los distintos ámbitos que, en el caso presente, dejan ver pergaminos conteniendo, seguramente, partes del Evangelio redactado por Juan. Pero la influencia de lo imperial sobre lo religioso en este período se remonta incluso a la época del propio Carlomagno, como lo demuestra la *Maiestas Domini* de los Evangelios de Godescalco (Fig. 19). Se ve a Cristo, en majestad, sobre trono gemado con subpedáneo. Incluso el nimbo crucífero se halla engarzado con piedras preciosas así como la tapa de los Evangelios que porta, influencia netamente bizantina. Aparece nuevamente el almohadón de tipo oriental. Sobre el fondo, una muralla cierra la escena.

Veamos, para finalizar, dos ejemplos iconográficos que anuncian, no sólo por el modelo sino también por las formas, que la dinastía carolingia comenzaba su ocaso. El primero corresponde a los Evangelios de Lotario I (Fig. 20), realizados hacia mediados del siglo IX. El monarca aparece sentado en majestad, sosteniendo el cetro con una mano y con la otra realiza el gesto de bendición. La extraña corona recuerda a la que porta

---

[45] J. Gaehde, *Peinture Carolingienne*, Nueva York, Chenc, 1977, pp. 108-109.
[46] Hans Sedlmayer, *Epocas y obras artísticas*, Tomo I, Madrid, Rialp, 1965, pp. 134-139.

dentro del trono-cubículo, similar al del ejemplo de San Emerano, pero sin la construcción superior. A sus costados, se encuentran el *doríforo* y el *espatario*.

El último ejemplo corresponde al Salterio de Lotario II (Fig. 21), confeccionado hacia el 840-850. Aparece el monarca sosteniendo cetro y espada, gesto este último poco común entre las iluminaciones carolingias, dado que siempre se halla el *espatario* para cumplir este fin. Aunque la realización es inferior en calidad a las anteriores, el modelo imperial bizantino se manifiesta con mayor fuerza: el subpedáneo (liso) y la corona se hallan gemados mientras que el manto presenta una exageración de las mismas. También la vaina de la espada presenta incrustaciones. Por último mencionemos al característico almohadón y, curiosamente, el trono con forma leonina vuelve a aparecer ya a finales de la dinastía estudiada.

Muchas veces es difícil poder probar las relaciones existentes entre culturas cercanas en el tiempo; lo es mucho más si las mismas se hallan separadas por varios siglos de distancia. En el caso actual, hemos podido rastrear las influencias en el arte de la iluminación carolingia de la cultura irania en particular -aqueménida, arsácida y sasánida- y orientales en general, así como las grecorromanas. Si no hubiéramos tenido las fuentes iconográficas, muchas de estas influencias hubieran sido difíciles sino imposibles de descubrir. Pero el estudio iconográfico no sólo nos ayuda a comprender mejor las relaciones existentes, en este caso, entre la Antigüedad y la Edad Media, sino también a entender por qué determinados prototipos han pervivido y otros no, es decir, adentrarnos en el pensamiento de estas culturas para poder comprender su cosmovisión. Sin duda, como ya hemos podido comprobar, Diocleciano no tomó los elementos mayestáticos sasánidas por accidente, sino con la intención de reforzar la teocracia absolutista de los emperadores romanos, pero sin dejar de lado los modelos que le ofrecía su propia cultura. Así, la iconografía del emperador bizantino semeja a la de la corte sasánida de Ctesifonte, pero la postura y el rostro del mismo denuncian sus orígenes helénicos. A su vez, Constantino tomará estos elementos pero les dará una nueva dimensión metafísica: la del cristianismo. La nueva capital, Constantinopla, se mantuvo por más de diez siglos, irradiando y recibiendo cultura, en tanto que en Occidente la fragmentación del imperio en reinos bárbaros parecía no tener fin hasta el advenimiento de Pipino como rey. Su hijo Carlos, llamado más tarde Carlomagno, retomó la idea imperial romana, pero teniendo como uno de sus modelos regios el de los

reyes bíblicos y utilizando, como manifestación iconográfica de su poder, los paradigmas que el mundo antiguo le había legado, adaptándolos a su propia realidad.

En suma, la iconografía presenta un vasto y fértil campo de investigación para los historiadores y nos recuerda una verdad esencial: la historia es un continuo que comenzó con el primer hombre y terminará con el último.

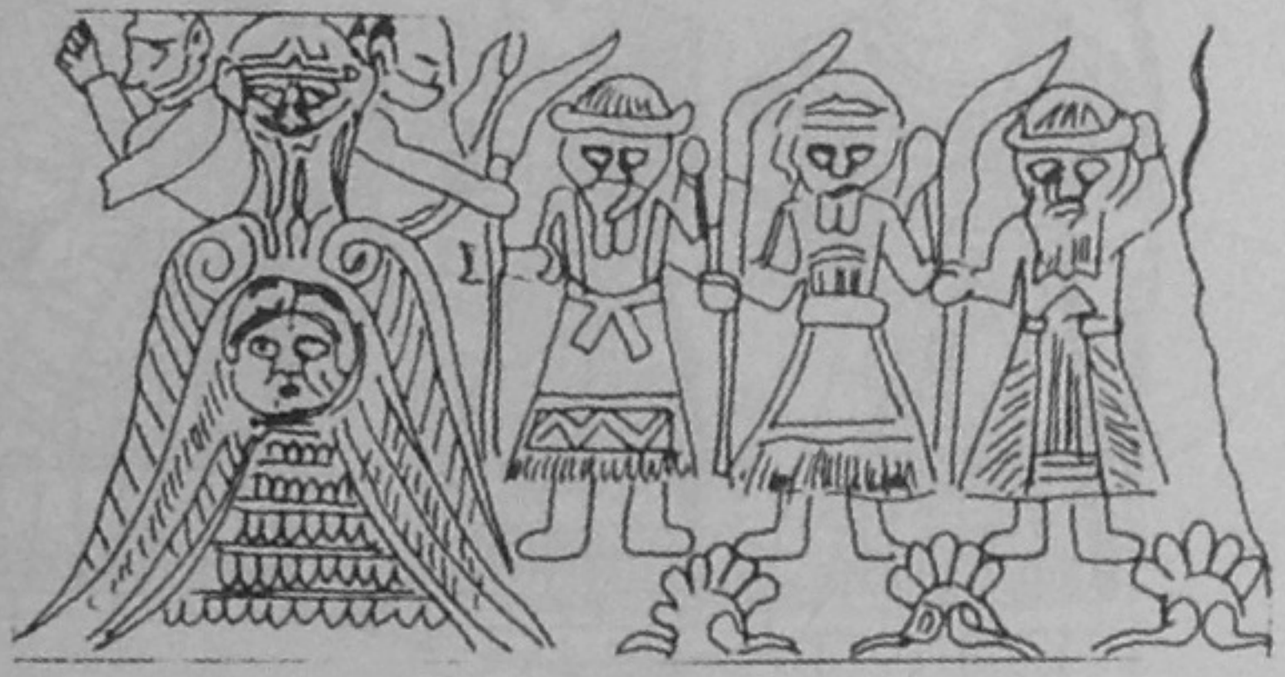


Figura 1. Placa de plata del Luristán.

Figura 2. Júpiter-Hadad entre Malka y Genneas. Palmira.

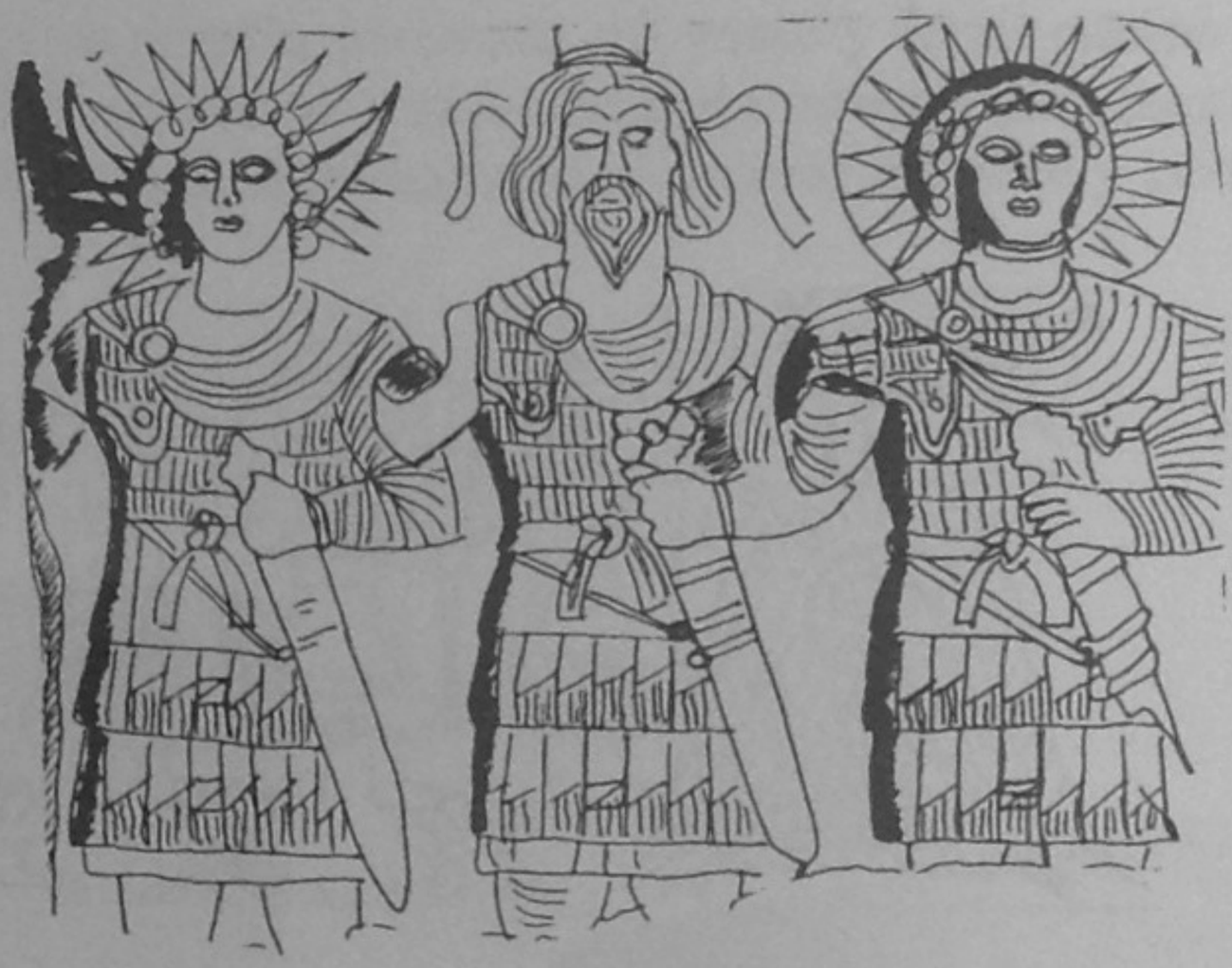


Figura 3. Aglibol, Malakbel y Baalshain. Palmira.

Figura 4. La reina Zenobia. Palmira.

Figura 5. Taza de plata sasánida. Siglos VI-VII.

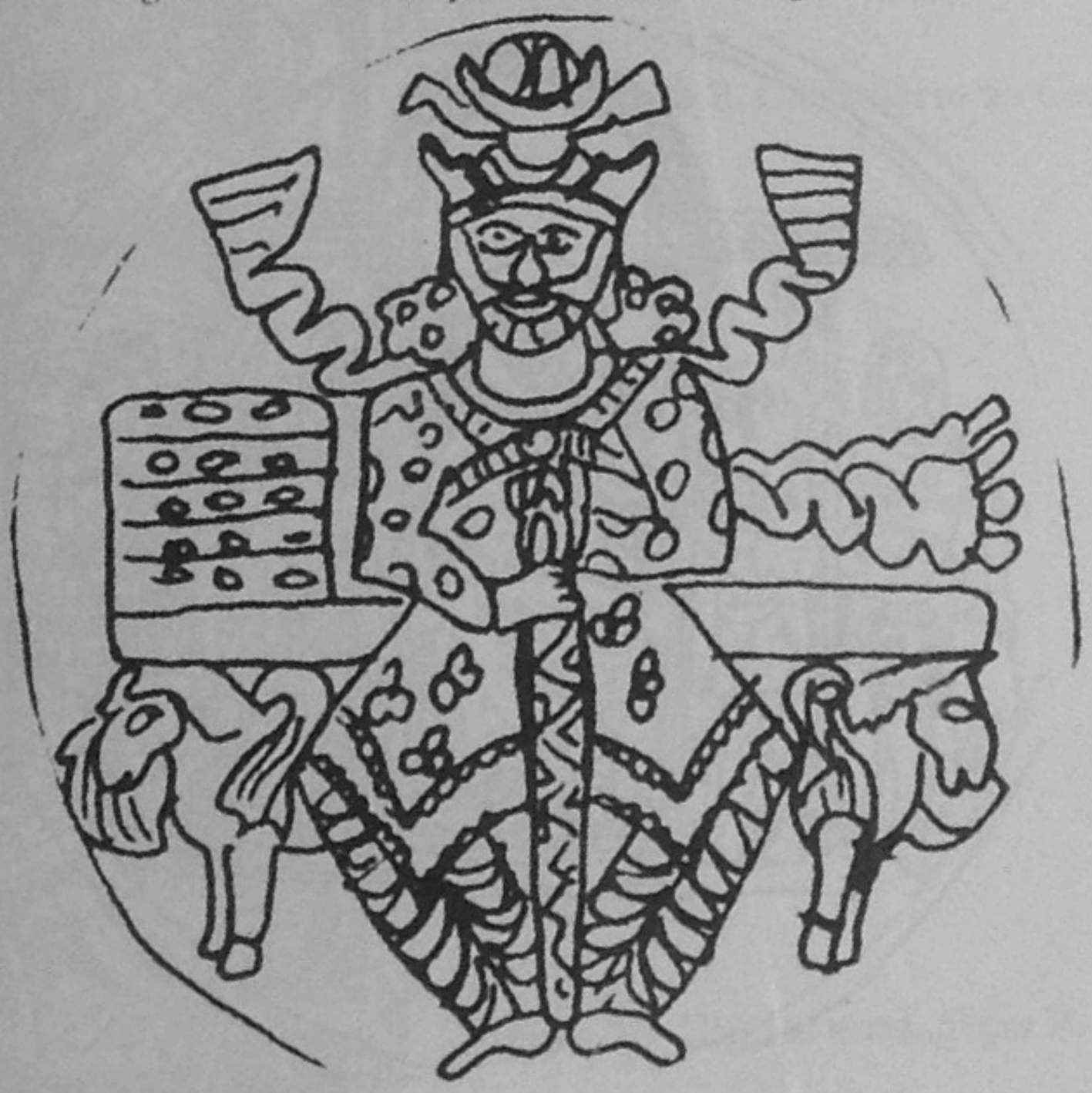


Figura 6. Copa de Kavadh I. Detalle

Figura 7. Misorio de Teodosio.

Figura 8. Plato de Samuel.

Figura 9. Calendario de Constancio II.

Figura 10. Díptico sirio. Siglo V.

Figura 11. Evangelio de Gundoino, *Maiestas Domini*.

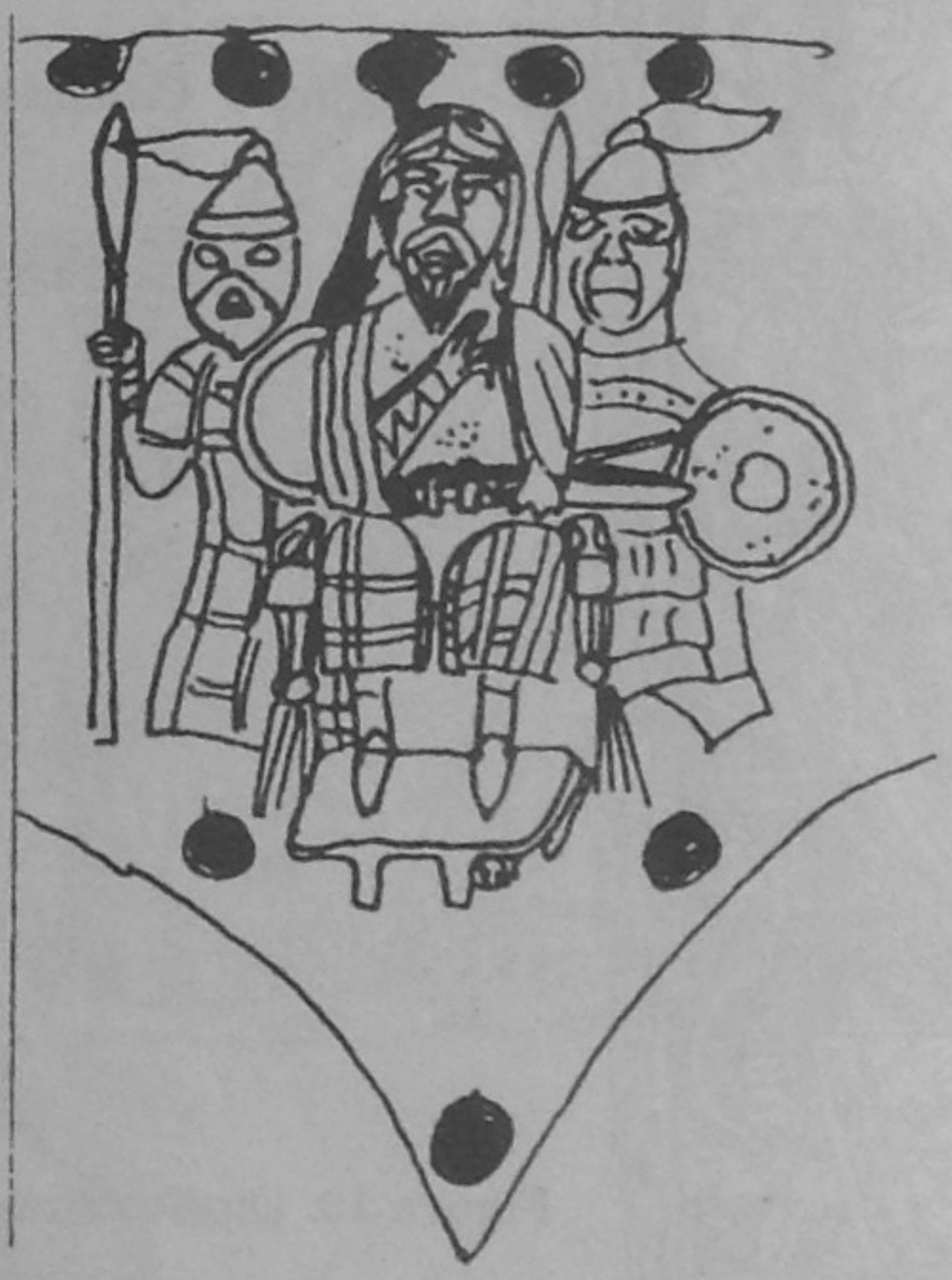


Figura 12. Detalle del yelmo de Agilulfo.

Figura 13. Código de Derecho Canónico.

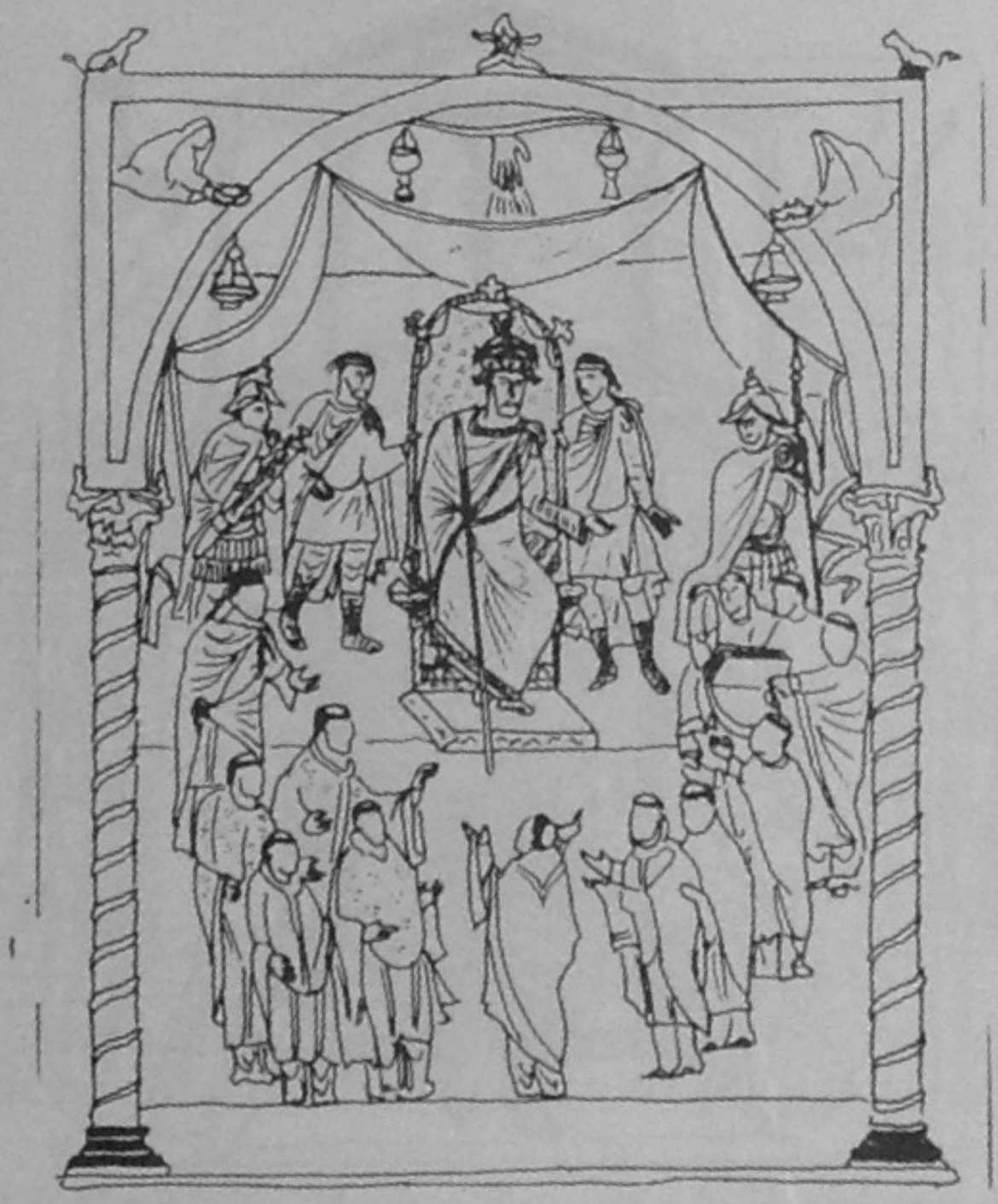


Figura 14. Primera Biblia de Carlos el Calvo.

Figura 15. Salterio de Carlos el Calvo.

Figura 16. Biblia de San Pablo Extramuros. Carlos el Calvo.

Figura 17. Evangelios de San Emerano de Ratisbona. Carlos el Calvo.

Figura 18. Evangelios de San Emerano de Ratisbona. San Juan.

Figura 19. Evangelio de Godescalco.

Figura 20. Evangelios de Lotario I.

Figura 21. Salterio de Lotario II.

VARIA

LINAJES, BANDOS Y PARCIALIDADES EN LA VIDA POLITICA DE LAS CIUDADES CASTELLANAS (SIGLOS XIV Y XV)

MIGUEL ANGEL LADERO-QUESADA
(Universidad de Madrid)

Hay muchas noticias sobre la existencia de **bandos** en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media. Las recogen tanto las crónicas como la historiografía local y, sin embargo, apenas se ha realizado una reflexión de conjunto sobre esta cuestión, que tiene tanta importancia para la historia social y política de los siglos XIII al XVI. Una gran excepción es la tesis de Marie-Claude Gerbert, relativa a Extremadura, pues analiza el fenómeno banderizo en la nobleza extremeña con precisión, tanto dentro como fuera de las ciudades. En esta comunicación propondré algunas hipótesis de interpretación a partir de datos tomados de investigaciones recientes de varios autores, muy desiguales entre sí y destinadas a fines diversos, que atañen a una treintena de ciudades desde el Cantábrico hasta Andalucía.

I

LAS CIUDADES EN LA CORONA DE CASTILLA

La red urbana de la Corona castellano-leonesa se formó progresivamente desde mediados del siglo XI hasta comienzos del XIV, al mismo tiempo que se ampliaba y definía por completo el territorio del país. Se utilizaron en ocasiones herencias urbanas altomedievales; en otras eran de origen romano, con una larga etapa islámica intermedia, y a veces también se apeló a creaciones de nueva planta. Es necesario tener pre-

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

sentes las variedades del "*renacimiento urbano*" para comprender muchas características de las ciudades castellanas[1].

Recordemos, brevemente, cómo al N. del Duero, el Camino de Santiago fue un gran eje de renacimiento urbano, entre mediados del siglo XI y finales del XII[2], desde Logroño hasta Santiago de Compostela, pasando por viejas ciudades como Burgos o León. La colonización interior y la promoción jurídica de los núcleos urbanos hizo surgir o renacer a otras plazas, como Zamora o Valladolid, también al N. del río[3], y desencadenó el renacimiento urbano en Galicia y en la costa cantábrica, desde mediados del XII hasta comienzos del XIV, en un movimiento único, a menudo más antiguo al O. que al E., que abarca desde Tuy o La Coruña hasta San Sebastián o Bilbao, pasando por Asturias y por las villas de la Marina de Castilla o "*Montaña baja*" de Burgos[4]. Es algo diferente el modelo urbano que se establece en las **extremaduras**, al S. del Duero y en sus prolongaciones, más allá del Sistema Central y, en general, en las ciudades pobladas según el llamado "*derecho de frontera*", desde Sepúlveda, Avila o Salamanca, hasta Plasencia, Cuenca o Alcaraz[5]. La incorporación

---

[1] El mejor trabajo de conjunto es el de J. Gautier Dalché, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1979, a cuyas referencias bibliográficas me remito, así como a M. C. Carlé, *Del concejo medieval castellano-leonés*, Buenos Aires, 1968. Es indispensable conocer el proceso de colonización territorial del medievo español: S. de Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, 1979; J. A. García de Cortázar y otros, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelona, 1985.

[2] L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949. Investigaciones más recientes en C. Estepa Díez, *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)*, León, 1977; *Burgos en la Edad Media*, Burgos, 1984 (obra colectiva dirigida por J. Valdeón Baruque).

[3] A. Rucquoi, *Valladolid en la Edad Media: la villa del Esgueva*, Valladolid, 1983 y, en especial, *Valladolid en la Edad Media*, Valladolid, 1987, 2 vols., M. F. Ladero Quesada, *Zamora en la Baja Edad Media* (tesis doctoral, en prensa).

[4] A destacar, los trabajos de J. I. Ruiz de la Peña Solar, "Notas para el estudio del municipio asturiano medieval (siglos XIII-XV)", *Actas del II Symposium de Historia de la Administración*, Madrid, 1971, pp. 253-288; "Los procesos tardíos de repoblación urbana en las tierras del norte del Duero (siglos XII-XIV)", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, XXXII, 1976, pp. 735-777 y *Las "polas" asturianas en la Edad Media. Estudio y diplomatario*, Oviedo, 1981. Sobre Galicia, F. López Alsina, *Introducción al fenómeno urbano medieval gallego, a través de tres ejemplos: Mondoñedo, Vivero y Ribadeo*, Santiago de Compostela, 1976. En otras notas hay bibliografía específica sobre éstos y otros ámbitos regionales.

[5] J. González, "Repoblación de la extremadura leonesa", *Hispania*, 11, 1943 y "La extremadura castellana al mediar el siglo XIII", *Hispania*, 127, 1974. Reflexiones en C. Astarita, "Estudio sobre el concejo medieval de la Extremadura castellano-leonesa: una propuesta para resolver la problemática", *Hispania*, 151, 1982, pp. 355-413. Estudios en A. Barrios

y transformación de ciudades hispanomusulmanas importantes genera otra variedad a la que corresponde, en primer lugar, Toledo, donde la herencia islámica se añade la condición fronteriza durante siglo y medio[6], y, en segundo lugar, las ciudades del S., donde se aplicó el modelo organizativo toledano (Sevilla, Córdoba, Murcia...), aunque en algunos casos se prefiriese el de las "*ciudades de frontera*", según el derecho de Cuenca (Ubeda, Baeza)[7].

Así pues, es imprescindible una tipología regional de los fenómenos urbanos en aquella época de génesis para comprender mejor muchas situaciones futuras o para reflexionar sobre casos que son diferentes, aunque estén encuadrados siempre en el hecho común de que aquellas ciudades formaban parte de un reino en expansión, cuyos monarcas poseían fuertes medios de intervención y control sobre la vida y el gobierno urbanos[8].

También es preciso prestar atención a algunos otros hechos muy importantes: en especial a las formas de relación entre ciudad y campo, no sólo porque en ellas se muestra de manera relevante la inserción de las sociedades urbanas en el sistema social en su conjunto, sino también porque de la capacidad de control y dominio sobre **alfoces** y **tierras** deriva en buena parte la que cada ciudad ha tenido para consolidarse como subsistema dentro del conjunto castellano[9]. Son también valiosos

---

García, *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Avila (1085-1320)*, Avila, 1983-1984, 2 vols. y L. M. Villar García, *La extremadura castellano-leonesa. Guerreros, clérigos y campesinos (711-1252)*, Valladolid, 1986, así como G. Martínez, *Las Comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura castellana*, Madrid, 1983.

[6] J. González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, 1975-1976, 2 vols. y M. A. Ladero Quesada, "Toledo en época de la frontera", *Anales de la Universidad de Alicante*, 3, 1984, pp. 71-98.

[7] J. González, *El repartimiento de Sevilla*, Madrid, 1951, 2 vols.; M. González Jiménez, *En torno a los orígenes de Andalucía*, Sevilla, 1980. Cfr. Segura, *La formación del pueblo andaluz. Los repartimientos medievales*, Madrid, 1983. Trabajos recientes sobre la actual Extremadura: J. L. del Pino García, "Génesis y evolución de las ciudades realengas y señoriales en la Extremadura medieval", *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1985, pp. 379-402; J. L. Martín Martín, "Las funciones urbanas en la Transierra occidental", *ibid.*, pp. 403-418.

[8] La idea de "*sistema urbano*" y un buen ejemplo de sus posibles aplicaciones excesivas en Y. Barel, *La ville médiévale, système social, système urbain*, Grenoble, 1975. Vid. M. C. Carlé, *La sociedad hispano-medieval. La ciudad*, Buenos Aires, 1984 y, con mayor elaboración doctrinal, J. M. Mínguez Fernández, "Feudalismo y concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los concejos medievales castellano-leoneses", *En la España Medieval*, III, 1982, pp. 109-122.

[9] A. MacKay, "Ciudad y campo en la Europa medieval", *Studia Historica* (Salamanca), II-2,

en muchos casos los fenómenos de economía manufacturera y mercantil: su desarrollo singulariza al hecho urbano en el mundo de la plenitud medieval. Tampoco hay que olvidar, por fin, el papel que tienen otros géneros de realidades en la formación de la identidad urbana: la acción eclesiástica, en especial, puesto que se centraba cada vez más en las ciudades, y también la organización a partir de las ciudades de gran parte de la actividad militar y conquistadora, y la dedicación preferente a las armas de una parte de su población.

Desde mediados del siglos XIII -una vez constituida la red urbana del país casi en su totalidad- hasta mediados del XIV discurre una segunda época en la historia de las ciudades, caracterizada por transformaciones profundas de su organización social y, sobre todo, de su régimen de gobierno. Ocurren muchas pugnas internas entre caballeros, "*hombres buenos*" y "*común*" de los vecinos por el reparto y ejercicio del poder, que desembocan en su ocupación institucionalizada por patriciados u oligarquías de composición predominantemente caballeresca[10]. Sucede entonces, también, la dialéctica política entre Corona y ciudades, que lleva a Alfonso X a intentar imponer y generalizar el Fuero Real como derecho urbano y a emitir otras normas unificadoras, buscando en muchos casos el apoyo de los caballeros de las ciudades, así como a enviar jueces reales a las ciudades[11]. Aquel rey y sus sucesores sistematizaron los procedi-

---

1984, pp. 27-53; M. C. Carlé, "La ciudad y su contorno en León y Castilla (siglos X-XIII)", *Anuario de Estudios Medievales*, VIII, 1972-1973, pp. 69-103; A. M. Barrero García, "Los términos municipales en Castilla en la Edad Media", *Actas del II Symposium de Historia de la Administración*, Madrid, 1971; G. Martínez Diez, *Las comunidades de villa y tierra...*, *op. cit.* en nota 5; J. M. Mangas Navas, *El régimen comunal agrario de los concejos de Castilla*, Madrid, 1981; C. Estepa Díez, "El alfoz castellano en los siglos IX al XII", *En la España Medieval* IV, 1984, pp. 305-341 y "El alfoz y las relaciones campo-ciudad en Castilla y León durante los siglos XII y XIII", *Studia Historica*, II-2, 1984, pp. 7-26.

[10] M. C. Carlé, *op. cit.* en nota 1 y "Tensiones y revuelta urbanas en León y Castilla", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Rosario, XIII, 1965, pp. 325-326 y A. Bo y M. C. Carlé, "Cuándo empieza a reservarse a los caballeros el gobierno de las ciudades castellanas", *Cuadernos de Historia de España*, IV, 1946, pp. 114-124. Es muy importante el estudio de S. de Moxó, "El auge de la nobleza urbana de Castilla y su proyección en el ámbito administrativo y rural a comienzos de la Baja Edad Media", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXVIII, III, 1981, pp. 407-518. Reflexiones sobre las relaciones sociales de la época en S. Moreta Velayos, *Malhechores-feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, siglos XIII-XIV*, Madrid, 1978. Es interesante leer los artículos de A. Rucquoi, "Pouvoir royal et oligarchies urbaines d'Alfonso X à Fernando IV de Castille", *Génesis medieval del estado moderno. Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid, 1987, pp. 173-192 y "Noblesse urbaine en Castille (XIIIe-XVe siècles)", *Actes du 106e Congrès National des Sociétés Savantes*, Perpiñán, 1981, pp. 35-47.

[11] Nilda Guglielmi, "La figura del juez en el concejo (León-Castilla. Siglos XI-XIII) II: El juez real", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 15, 1970, pp. 201-206.

mientos de convocatoria y actuación de las Cortes. Las ciudades, por su parte, defendieron en diversas ocasiones su identidad e intereses políticos al agruparse formando **Hermandades** en muchos momentos, entre 1282 y 1325[12].

Todas estas cuestiones se conocen, aunque todavía de manera desigual. Hay que revisarlas tanto en su mutua relación como por el peso que tuvieron sobre las soluciones adoptadas por Alfonso XI en el último decenio de su reinado efectivo (1325-1350), cuando consolidó y homogeneizó en casi todas las ciudades el predominio oligárquico mediante dos medidas. Una, la generalización obligatoria del acceso a la caballería para los vecinos que tuvieran cierta **cuantía** de bienes de fortuna, a cambio de privilegios fiscales y, casi siempre, de mayor participación en el gobierno urbano. Otra, la sustitución de la asamblea general del **concejo** de los vecinos, que desapareció en casi todos los núcleos urbanos, aunque no en los rurales, por un grupo de personas, los **regidores**, que formaban un cabildo reducido o **regimiento** con grandes capacidades de decisión, entre ellas las de renovarse por elección de sus sucesores y de los otros oficiales municipales cada cierto tiempo, salvo que mediara nombramiento regio directo[13].

---

[12] Luis Suárez Fernández, "Evolución de las Hermandades castellanas", *Cuadernos de Historia de España*, XI, 1951, pp. 5-78; A. Alvarez de Morales, *Las hermandades, expresión del movimiento comunitario en España*, Valladolid, 1974 y "Evolución de las Hermandades en el siglo XV", *La ciudad hispánica durante los siglos...*, pp. 93-103.

[13] C. Pescador del Hoyo, "La caballería popular en León y Castilla", *Cuadernos de Historia de España*, XXXIII a XL, 1961-1964; J. M. Pérez Prendes, "El origen de los caballeros de cuantía y los cuantiosos de Jaén en el siglo XV (notas para su estudio)", *Revista Española de Derecho Militar*, 9, 1960, pp. 111-175; E. Meneses García, "Documentos sobre la caballería de alarde madrileña", *Hispania*, 83, 1961; J. Torres Fontes, "Dos ordenamientos de Enrique II para los caballeros de cuantía de Andalucía y Murcia", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1964, pp. 463-478 y "La caballería de alarde murciana en el siglo XV", *ibid*, XXXVIII, 1968, pp. 31-86; M. D. Cabañas González, *La caballería popular en Cuenca durante la Baja Edad Media*, Madrid, 1980; J. F. Powers, *A society organized for war. The Iberian municipal military in the central Middle Age, 1000-1284*, California, 1988 y *Two Warrior-Kings and their municipal militias: The townsman-soldiers in law and life, The worlds of Alfonso the learned and James the conqueror*, Princeton, 1985, pp.95-129.

Sobre la aparición de los regimientos hay noticias referidas a muchas ciudades. Algunas se mencionan en los libros citados en otras notas. Véase, por ejemplo, J. I. Ruiz de la Peña, "Tránsito del concejo abierto al regimiento en el municipio leonés", *Archivos leoneses*, 45-46, 1969, pp. 301-316; T. F. Ruiz, "Sociedad y poder real en Castilla, 1248-1350", en el libro del mismo título, Barcelona, 1981, pp. 147-198 (sobre Burgos); M. C. Carlé, "El municipio de Oviedo, excepción", *Cuadernos de Historia de España*, LI-LII, 1970, pp. 24-41. Una visión de conjunto muy clara en H. Casado Alonso, "Las relaciones poder real-ciudades en Castilla en la primera mitad del siglo XIV", *Génesis medieval del estado moderno. Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid, 1977, pp. 193-215.

Con ello se dio un paso decisivo para la mejor integración de las ciudades en el esquema político general del reino, dominado ya por la pugna entre monarquía y alta aristocracia en torno al control de las instituciones políticas "*estatales*" en auge y, en el plano social, por las transformaciones del sistema, las pugnas por controlas nuevas fuentes de renta y de poder, y la consolidación y predominio de una alta nobleza renovada. Tras el violento reinado de Pedro I (1351-1369), cuyas claves políticas no han sido todavía suficientemente descifradas, el triunfo aristocrático es evidente, pero también lo es que la dinastía Trastámara culminó el nuevo Estado castellano y, en definitiva, creó unos instrumentos de gobierno monárquico que podían ser utilizados al servicio de una autoridad regia muy fuerte.

Ahora será cuestión de desarrollar algunas ideas y observaciones sobre el papel de las ciudades, en general desde mediados del siglo XIV, en el juego de fuerzas políticas castellanas, integrado por ellas mismas, la Corona y la alta nobleza: estas dos últimas intervinieron con frecuencia, aunque con resultado y autoridad distintas, en el ámbito de poder urbano durante el período objeto de nuestra atención[14]. Pero, aun teniendo en cuenta la importancia de la presencia de poderes exteriores en las ciudades y su valor para conseguir la integración ciudadana en el sistema sociopolítico general, es evidente que el gobierno municipal y el ejercicio de la jurisdicción sobre ciudad y **tierra** eran el ámbito de acción, poder e influencias políticas específico y colectivo de unos patriciados urbanos y, en medida muchísimo menor, de los demás vecinos.

II

LOS PATRICIADOS URBANOS

En el seno de aquellos grupos oligárquicos, predominaban los elementos sociales propios de la caballería y de la pequeña nobleza, así

---

[14] Véanse consideraciones de conjunto y ejemplos en L. Suárez Fernández, *Nobleza, Monarquía*, Valladolid, 1975 (2ª ed.); M. I. del Val Valdivieso, "Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV", *Hispania*, 130, 1975, pp. 249-293; M. A. Ladero Quesada, "El poder central y las ciudades en España del siglo XIV al final del Antiguo Régimen", *Revista de Administración Pública*, 94, 1981, pp. 173-198; "Aristocratie et régime seigneurial dans l'Andalousie du XVe siècle", *Annales E.S.C.*, 1983, pp. 1.346-1.368; "Corona y ciudades en la Castilla del siglo XV", *En la España Medieval*, 1986, pp. 551-574 y "La couronne et la noblesse au temps des Rois Catholiques, 1465-1515", Université de Tours, Centre d'Etudes de la Rennaisance (en prensa).

como sus ideales y formas de vida aristocráticos, que prevalecen casi siempre sobre los más específicos de los grupos burgueses mercantiles, financieros y artesanos. Esto se explica por la forma en que nacieron y crecieron las municipalidades castellanas en los siglos centrales de la Edad Media, pero es preciso matizar, mediante el análisis de cada caso concreto y de su evolución. Conviene recordar, también, que la tendencia a la asimilación de pautas sociales aristocráticas es común a todos los grupos dirigentes urbanos en la Europa de aquel tiempo.

Aquellos grupos de "*caballeros y hombres principales*" que dominaban la vida administrativa y social de las ciudades tenían casi siempre una composición heterogénea, debido a la misma movilidad interna, y a la apertura del grupo a miembros nuevos enriquecidos a veces en el comercio, procedentes de la administración regia o, con mayor frecuencia, beneficiarios de las abundantes promociones que depararon las guerras castellanas de la época Trastámara. Incluso la fracción compuesta por nobles de sangre "*caballeros de linaje*" o hidalgos, no estaba entonces enteramente cerrada, ya que la hidalguía se alcanzaba mediante demostración de haberla poseído la familia durante tres generaciones o, frecuentemente, por privilegio real, a pesar de que este procedimiento no era conforme con el derecho consuetudinario castellano, pues el rey "*puede hacer caballero mas no hidalgo*": es evidente que ambos procedimientos eran puertas abiertas de cierta importancia.

Pero no hubo una equiparación jurídica y social completa entre hidalguía y caballería. Había hidalgos que, pese a su nobleza de sangre, eran pobres o vivían en el medio rural, sobre todo en el N., y, por otra parte, junto a caballeros de **linaje** o nobles había otros que no lo eran, aunque tenían a título personal un estatuto y unos privilegios similares, y estaban, en muchos casos, en vías de constituir linaje y transmitir así a sus descendientes unas franquezas y usos que los incorporarían plenamente a la nobleza. Así ocurría, en diversas partes, con muchos caballeros de **cuantía, premia** o **alarde** -que de las tres maneras se les denominaba-, surgidos tras las reformas de Alfonso XI.

Las diferencias regionales eran notables, no obstante: frente a un N., exceptuada Galicia, con numerosos hidalgos rurales y limitada vida urbana -aunque dominaban en ella, como veremos-, se alza un amplio centro, hasta la línea del Tajo, donde la diferencia entre hidalguía y caballería no noble se mantuvo siempre mejor, y un S., desde Toledo mismo, cuyas ciudades tienen menos hidalgos, pero más caballeros de

linaje o nobles, y algunos de otra condición, que ocupan los primeros lugares de la vida política y social urbana. Heterogeneidad. en resumen, de situaciones regionales, y también de orígenes sociales en el grupo "*patricio*", pues hallamos en él junto a hidalgos, y a caballeros de linaje, y otros de diverso tipo, a altos funcionarios de la Corona o sus descendientes, bastardos y segundones de la alta nobleza, propietarios rurales de residencia urbana, arrendadores de contribuciones, grandes mercaderes y, entre ellos, un apreciable número de judeoconversos y algunos otros de origen extranjero. Todo se allanaba, al cabo, en un mismo grupo social unido por múltiples lazos familiares y, en especial, por la homogeneidad de sus formas de vida, de sus aspiraciones sociales y políticas, de su condición dominante con respecto al resto de la sociedad urbana[15].

La primera de sus aspiraciones sociales era, como ya he indicado, el acceso a la nobleza, en el caso de que no la poseyeran. Por eso, las llamadas Leyes de Córdoba, de 1492, en que se reguló el acceso y la condición de hidalguía, tuvieron tanta importancia estabilizadora y sirvieron para consolidar numerosas situaciones creadas a lo largo de los anteriores decenios. La segunda aspiración, concordante con la anterior, era conseguir formas de concentración del patrimonio por vía hereditaria que garantizasen la permanencia de la familia en el rango aristocrático. Durante el siglo de los Trastámara fue habitual utilizar un procedimiento clásico en el derecho testamentario hispano, que permitía concentrar a favor de un hijo, además de su **legítima**, el llamado **tercio de mejora** y el quinto de **libre disposición**. Paulatinamente, sin embargo, los patriciados urbanos acceden al derecho de usar el régimen de **mayorazgo**, que estaba generalizándose entre la alta nobleza desde 1369, a partir de antecedentes más antiguos. La disposición dada por Fernando el Católico a comienzos de 1505 (Leyes de Toro) permitiendo que pudieran establecerse hasta cierto límite sin expreso privilegio o permiso regio, fue una gran conquista de las oligarquías locales[16].

---

[15] Sobre estos aspectos es indispensable conocer las obras de M. C. Gerbert, "Les guerres et l'accès à la noblesse en Espagne de 1465 à 1592", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VIII, 1972, pp. 295-326; *La noblesse dans le Royaume de Castille. Étude sur ses structures sociales en Estrémadure (1454-1516)*, París, 1979; "La population noble dans le royaume de Castille vers 1500: la répartition géographique de ses différents composantes", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 1977-1979, pp. 78-99 y, en colaboración con J. Fayard, "Fermeture de la noblesse et pureté de sang dans les concejos de Castille au XVe siècle à travers les procès d'hidalguía", *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1985, pp. 443-474. Los conversos en F. Márquez Villanueva, "Conversos y cargos concejiles en el siglo XV", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 63, 1957, pp. 503-540.

[16] B. Clavero Salvador, *Mayorazgo, propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid, 1974.

III

LINAJES, BANDOS, PARCIALIDADES

Teniendo en cuenta lo anterior, se comprende con facilidad que el linaje fuese la forma por excelencia de organización de aquellos grupos, a la vez social y política. La descripción que hace M. C. Gerbet para la nobleza extremeña puede aplicarse con pocas diferencias a otras partes de la Corona de Castilla: el linaje, especie de familia amplia de estructura patrilineal, estaba integrado por varias familias cortas, dotado de jefatura en la persona de un "*pariente mayor*", rodeado de clientela y servidumbre, y contaba con signos externos de su poder, especialmente la casa-solar o "*casas principales*". El linaje urbano asumía muchas formas de organización propias de la aristocracia de la edad feudal clásica, pero las aplicaba en un medio y un tiempo diferentes.

Los linajes fueron un elemento principal en los bandos y parcialidades políticas en que se dividieron casi todas las sociedades urbanas bajomedievales. Eran un instrumento adecuado para que las oligarquías conservaran el poder en su conjunto, aunque alternándose o desplazándose en él, puesto que los linajes, como formas de solidaridad vertical, integraban a personas de diferentes clases y canalizaban tensiones sociales que, de otro modo, habrían podido enfrentar al estrato o bloque "*patricio*" con el del "*común*" de la ciudadanía, lo que, por otra parte, también sucedió en ocasiones.

La historia de aquel fenómeno social es compleja, y está por hacerse en gran medida. Se ha señalado en algunas partes, por ejemplo, en Extremadura, el paso del "*bando linaje*" al "b*ando parcialidad*" (M. C. Gerbet), ya logrado en el siglo XV, que desdibujaba el primitivo carácter familiar del grupo. Y, en otras partes, parece ocurrir el desplazamiento de los linajes como protagonistas del poder urbano por familias más reducidas o por individuos que, al amparo de la realeza o por el éxito de su carrera política, consiguen vincular hereditariamente oficios municipales, en especial **regidurías**[17]. ¿Es posible hacer una historia comparada de aquellas realidades, a pesar de lo variadas que son las situaciones y la casuística que se manifiesta en ellas?: a mi parecer es necesario, al

---

[17] Sobre el paso del linaje a la parcialidad, M. C. Gerbert, *La noblesse dans le royaume...*; F. Tomás y Valiente, "Origen bajo-medieval de la patrimonialización y la enajenación de oficios públicos en Castilla", *Actas del I Symposium de Historia de la Administración*, Alcalá de Henares, 1970.

menos, intentarlo, y a ellos dedicaré la segunda parte de este pequeño trabajo, mostrando algunos casos, a partir de investigaciones locales.

1. Bandos y linajes en el Norte

Al ignorarlo casi todo sobre la situación en las ciudades de Galicia, hemos de comenzar nuestro recorrido por Asturias, donde, en Oviedo, observamos a fines del siglo XV -que es fecha tardía-, algunos rasgos también característicos de otros lugares: había linajes urbanos, algunos de "*hidalgos comerciantes*". Dos de ellos, los de Argüelles y La Rua, se repartían casi todos los oficios municipales. Otros notables eran los de Valdés, Hevia, Carreño o Alas. Pero, tras de ellos, actuaban los linajes más potentes en el territorio del Principado: los Quiñones, condes de Luna, hasta que, a finales del XV, ceden casi toda su influencia a los Miranda. Frente a éstos se alza el linaje de Quirós, muy pro-isabelino durante la guerra sucesoria de 1475, lo que contribuyó a su ascenso político[18].

Para las **cuatro villas** de la Marina de Castilla -San Vicente de la Barquera, Santander, Laredo y Castro Urdiales-, y para las tierras vascongadas de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava contamos con una bibliografía local mucho más abundante y, además, con el incomparable testimonio de Lope García de Salazar en sus *Bienandanzas y Fortunas*, donde describe un intrincado conjunto de luchas banderizas, tanto rurales como urbanas, en las que él mismo fue parte. En todas hay un trasfondo de intervenciones y apetencias de linaje de alta nobleza que no se puede olvidar, sobre todo en la Marina castellana: Velasco, Mendoza, Manrique, son realidades muy potentes desde fines del XIV. Además, hay que tener en cuenta cómo los bandos urbanos reflejan y comparten realidades surgidas en banderías rurales, pues muchos de sus miembros son familias hidalgas de este origen, y porque las **villas** -sin **tierra** propia-, ni dominan al mundo rural ni tienen muchos medios para vivir al margen de él.

La separación entre ambos mundos es, acaso, algo mayor en la Marina, debido al desarrollo marinero, pesquero y mercantil, aunque también se da en Bilbao o San Sebastián. En cualquier caso, la situación es similar: hay dos bandos generales en todo el territorio, a los que se vinculan los pequeños bandos y linajes locales. En la Marina de Castilla eran los

---

18 M. Cuartas Rivero, *Oviedo y el Principado de Asturias a fines de la Edad Media*, Oviedo, 1983.

de Giles y Negretes. Cada villa combina su vinculación a esta tensión entre bandos generales, con las luchas entres sus linajes locales, más la tensión que opone a las "*villas viejas*" de sus arrabales, poderosos pero excluidos casi por completo del gobierno local, y más, todavía, la que generan las cofradías de pescadores, que están al margen del poder concejil.

Así, en Castro Urdiales, se sucedieron los enfrentamientos entre los linajes de Amorós y Vergones, de Amorós y Marroquín, más adelante y, en tiempo de los Reyes Católicos, entre Otañes y Solórzano, respaldados estos últimos por los Velasco, condestables de Castilla. En aquel momento los Amorós y otras familias formaban grupo con los Otañes, y los Marroquines y algunas más con los Solórzano. En Laredo predominaban los linajes de Villota, La Obra y Cachopín desde comienzos del siglo, o acaso algo antes. En 1468 el 50 por 100 de los oficios municipales eran del linaje Villota y los otros dos tenían cada uno el 25 por 100.

La situación en Santander, con gran número de hidalgos en la "*puebla vieja*" era algo diferente, pues el linaje principal, los Escalante, se extinguió a fines del XIV, cuando apenas tenía rival (los Calleja). Los linajes hidalgos del XV eran de implantación reciente y no pugnaron entre sí sino con los vecinos de la "*puebla nueva*" que querían participar en el gobierno local, muchos de ellos arrieros, tratantes y mercaderes, auxiliados a veces por pescadores. En San Vicente de la Barquera había, según un testimonio de 1507, dos linajes antiguos, "*el uno que se dis del Corro de Abaxo e el otro que se dis del Corro de Arriba*", que se repartían por mitad los oficios municipales, hasta que la introducción del sorteo de oficios o procedimiento "*de cántaro*", permitió intervenir a otras familias, a veces de mercaderes poderosos (Oreña, Cosío, Ceballos).

La implantación del método de sorteo anual o bianual de oficios concejiles, llamado "*de cántaro*" porque se introducían los papeles con los nombres en uno, se produjo en tiempo de los Reyes Católicos, y reguló el reparto de puestos entre los linajes que encuadraban aquellos patriciados locales, regulación que se respetaría durante siglos. Pero hay una pregunta por responder: ¿de qué momento y circunstancias arranca la organización banderiza y de linajes? Todo parece indicar que ocurrió a lo largo del siglo XIV, sobre todo en su segunda mitad, como respuesta de la baja nobleza rural y urbana frente a las dificultades de la época y la desestructuración del antiguo sistema social que permitía su predominio o, dicho de otro modo, como resultado de procesos iniciados desde media-

dos del XIII en sus aspectos más remotos[19]. La consideración de lo que ocurre en Vizcaya y Alava nos permitirá confirmarlo.

Los bandos generales de Oñacinos y Gamboínos en Vizcaya son agrupaciones "*de linajes, normalmente consanguíneos, a los que se suman otros miembros mediante treguas*". Los enfrentamientos comenzaron desde el último cuarto del siglo XIII. Bajo los motivos aparentes -lucha por la preeminencia, defensa de la honra, venganza de afrentas e injurias- actúan los profundos: obtención de rentas y riquezas, nuevo reparto de poder en medio de la crisis bajomedieval. Las banderías son de origen rural, porque afectan a la Tierra Llana vizcaína, pero alcanzan a las **villas** porque "*los linajes se asientan en el mundo urbano y trasplantan a él los enfrentamientos*" y, además, porque en cada villa se consolidan bandos propios "*estructurados con **mancebos**, **atreguados** y aliados, igual que los del medio rural que luchan entre sí por el poder sobre los concejos*". Las villas se han visto así mezcladas en la lucha banderiza general, han actuado paralelamente en enfrentamientos antiseñoriales, apoyando a unos nobles contra otros, o a campesinos contra su señor, y han padecido los momentos de recrudecimiento de las luchas, que solían coincidir con los de crisis política general en Castilla, en especial durante los años cuarenta a setenta del siglo XV.

Las banderías vizcaínas no son, por lo tanto, un fenómeno más característico o exclusivo del Señorío, aunque sí peculiar por su generalidad y duración, que se comprende dadas las características de su sociedad rural. En las villas se enfrentan bandos-linaje mejor o peor conocidos: Yarza contra Licona y Arteaga en el Lequeitio de comienzos del XV, Ibarra contra Marzana en Elorrio a fines de la centuria, Leguizamón contra Zurbarán en Bilbao desde la segunda mitad del XIV, con otras familias aglutinadas en torno a estas principales. La pacificación fue más lenta que en otras partes de la Corona: aparte de la formación de la Hermandad para castigar los delitos en zonas rurales, y de la actuación ordenadora del corregidor regio, licenciado Chinchilla, que se plasma en las **Ordenanzas** de 1489, hay que recordar la prohibición general de bandos en Galicia, Asturias, Guipúzcoa y Vizcaya, emitida por los reyes en 1501. Pero la paz sólo se conseguiría con la institucionalización del acceso y reparto del poder entre los bandos, y aquello no ocurriría hasta bien entrado el siglo XVI, con notable retraso respecto a otras partes: en Bilbao, entre 1543 y 1551, se estableció el reparto de los cargos concejiles por

---

[19] Noticias basadas en la tesis doctoral inédita de M. A. Suárez Farmendía sobre las *cuatro villas* de la costa cántabra (Universidad de Sevilla). También, R. Pérez Bustamante y J. Ortiz Real, *Cantabria en la Baja Edad Media*, Santander, 1986.

mitad, dividiendo al vecindario en dos **linajes** ubicados respectivamente en los barrios de San Pedro y San Pablo. En la **Tierra Llana** se decidió por entonces el reparto de los **oficios** de gobierno del Señorío también por mitad entre ambos bandos en litigio[20].

La evolución de los bandos y del gobierno urbano en Vitoria ofrece características similares. La emigración de hidalgos rurales a la ciudad, y a otras villas de Alava, se produjo entre la disolución de la Cofradía de Arriaga, en 1332, y el primer cuarto del siglo XV. Rápidamente constituyeron un nuevo "*patriciado urbano*", que se benefició con la aparición del sistema de **regimiento** a mediados del XIV y predominó en el ejercicio de los oficios concejiles, marginando al resto de la población, aunque no sin resistencias. A comienzos del XV estaban ya consolidados los dos bandos-linaje que agrupaban a las familias patricias vitorianas, los de Ayala y Calleja, y ambos se habían concordado para el reparto por mitad de los oficios. Al mismo tiempo, la población artesana, marginada del regimiento, obtenía, con apoyo del corregidor del rey, unas Ordenanzas, en 1423, que aseguraba su condición en **cabildos**, por ramos de actividad económica, y la elección por éstos de **procuradores** para que los representaran ante el **regimiento** y exigieran el cumplimiento de las ordenanzas y la defensa de la paz y la justicia.

Organización del patriciado y del **común** artesanal corren paralelas, por lo tanto, como en otras ciudades de la Corona. El primero de ambos, además de estar organizado en bandos locales, se involucra en las pugnas de ámbito regional y general: los Ayala eran Gamboínos, contaban con fuertes lazos entre la nobleza rural y, en Vitoria, se apoyaban en los cabildos artesanos frente a los Calleja y sus seguidores, que agrupaban en mayor medida a la "*pequeña nobleza vitoriana*", eran Oñacinos y

---

[20] J. Caro Baroja, *Linajes y bandos (a propósito de la nueva edición de las "Bienandanzas y fortunas")*, Bilbao, 1956; J. Carlos de Guerra, *Oñacinos y Gamboínos*, San Sebastián, 1930; J. A. García de Cortázar, "El fortalecimiento de la burguesía como grupo social dirigente de la sociedad vascongada a los largo de los siglos XIV y XV", *La sociedad vasca rural y urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*, Bilbao, 1973, pp. 283-313; J. A. García de Cortázar y otros, *Vizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, económica, social y política de la comunidad vizcaína medieval*, San Sebastián, 1985, 4 vols.; I. Arocena, "Los parientes mayores y las guerras de bandos en Guipúzcoa y Vizcaya", *Historia del Pueblo Vasco*, San Sebastián, 1978; I.M. Basás Fernández, "La institucionalización de los bandos en la sociedad bilbaína y vizcaína al comienzo de la Edad Moderna", *La sociedad vasca rural y urbana...*, pp. 115-160; E. Fernández de Pinedo, "¿Lucha de bandos o conflicto social?", *La sociedad vasca rural y urbana...*, pp. 31-42; M. I. del Val Valdivieso, "La sociedad urbana del Señorío de Vizcaya en la baja Edad Media", *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1985, pp. 317-336.

conectaban con intereses de linajes de alta nobleza castellana, en especial los Velasco y los Manrique, con señoríos en zonas próximas. Al igual que en otras partes de Castilla, la pacificación y, a la vez, la cristalización del sistema se produjo bajo los Reyes Católicos: una ordenanza o **articulado** de 1476 establece el procedimiento de **insaculación** o sorteo de los oficios concejiles. Pero en Vitoria no hubo reparto o rotación entre **bandos** consolidados: las circunstancias de la guerra civil y sucesoria de 1475 habían permitido el triunfo de los Ayala, y, en 1476, se reorganiza sobre bases relativamente nuevas el predominio de la pequeña nobleza urbana sobre el poder local[21].

2. Las peculiaridades de Burgos, Zamora y Valladolid

Hay que suponer que la evolución del gobierno urbano y, sobre todo, de las formas de dominio del patriciado en él, fue muy rica en matices en numerosas plazas castellanas y leonesas situadas al N. del Duero, en líneas generales, porque también lo era su evolución histórica anterior a la Baja Edad Media. Estudiaremos brevemente tres casos que parecen confirmar esta hipótesis: Burgos, Zamora y Valladolid.

En Burgos, las familias de caballeros-mercaderes del siglo XV no actuaban formando bandos sino más bien como conjunto, en "*un entramado de parentesco que convierte progresivamente el concejo en un coto cerrado de la pequeña nobleza ciudadana*" (Bonachía): hay que añadir que no entraba en juego sólo el parentesco, sino, sobre todo, la comunidad de intereses económicos, y que aquellas familias no eran tanto nobleza como caballería o patriciado en vías de ennoblecimiento. La situación venía de antiguo, y se explica también por el mayor control de la Corona sobre aquella ciudad, "*cámara del rey*", que dificultaría la formación de bandos en el período clave, entre 1275 y 1340. En efecto, por aquellos decenios, lo que se formaron más bien fueron cofradías de caballeros: en 1285 la de Nuestra Señora de Gamonal reunía a las familias más importantes de la ciudad. Pero en 1338 Alfonso XI tomó la iniciativa de crear

---

21 J. R. Díaz de Durana, "La lucha de bandos en Vitoria y sus repercusiones en el concejo, 1352-1476", *Congreso de Estudios históricos "Vitoria en la Edad Media"*, Vitoria, 1982, pp. 477-500; "La reforma municipal de los Reyes Católicos y la consolidación de las oligarquías urbanas: el Capitulado vitoriano de 1476 y su extensión por el Nordeste de la Corona de Castilla", *Congreso "La formación de Alava"*, Vitoria, 1986, pp. 213-236; *Vitoria a fines de la Edad Media (1428-1476)*, Vitoria, 1984; *Alava en la Baja Edad Media. Crisis, recuperación y transformaciones socioeconómicas (c. 1250-1525)*, Vitoria, 1986.

la Real Hermandad o Cofradía del Santísimo y Santiago, a la que sólo podían pertenecer los caballeros y, lo que no es casual, cuando el rey establezca en Burgos el **regimiento** en 1345, quince de sus miembros, o acaso los dieciséis, eran caballeros de la Cofradía.

Los puestos de **regidor**, en Burgos, se patrimonializaron muy rápidamente, porque sus titulares habían recibido del rey la capacidad para transmitirle, casi siempre a favor de un hijo o pariente próximo, lo que sólo exigía, tras la licencia regia, un acto público de recepción en el cabildo. "*Este sistema de cooptación como medio de cubrir los oficios... no tuvo como consecuencia única en Burgos la perpetuación de un número reducido de familias al frente del poder, sino que trajo consigo algo mucho más importante: la creación de una especie de conciencia oligárquica que pervive, incluso, cuando se modifica la composición inicial de esa oligarquía, porque es, en definitiva, lo que da cohesión a este grupo y lo mantiene al frente del poder*" (Y. Guerrero). Hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, la identidad de actividades económicas porque, más que en otras partes, existe una "*relación directa entre la posición económica y social de estas familias y su control de la vida política de la ciudad*" (T. Ruiz). Recordemos que la gran "*empresa común*" del patriciado burgalés es "*el monopolio de la ruta comercial que unía a los puertos de la costa cantábrica con los mercados ingleses y flamencos*".

Por eso, la movilidad es mayor en el patriciado burgalés, como lo demuestran los estudios prosopográficos efectuados, así como la diversidad de orígenes, pues en el XV hay un fuerte componente judeo-converso. También es frecuente que algunas familias, tras su etapa alcista como mercaderes, se hayan transformado al modo de vida nobiliario clásico, con abandono de los negocios. He aquí algunos ejemplos: los Préstines, en el XV, se decían descendientes del linaje Bonifaz, del XIII. Los Cartagena, de origen judeoconverso, muy fuertes en el primer tercio del XV junto con sus próximos, los Santa María y los Maluenda, se convierten en nobleza urbana al poco tiempo, lo mismo que otras familias poderosas al filo de 1400 como los Villegas o los Bocanegra, mientras que algunas de aquel momento desaparecen de la cúspide social burgalesa (Camargo, Mathé, Pérez Frías, Hinestrosa, Barragán, San Juanes), dando paso a otras en alza durante la época de Enrique IV pero también antiguas a veces: Arceo, Burgos, Lerma, Covarrubias, Castro, e incluso a retoños de antiguas familias -Maluenda- o a "*hombres nuevos*" que alcanzarán su apogeo en tiempo de los Reyes Católicos, como Diego de Soria. Las nóminas de regidores y su cambio son el mejor medio para

medir estas transformaciones en las jerarquías internas del patriciado burgalés[22].

Aunque cercanas a Burgos, como lo es también Vitoria, Valladolid y Zamora parecen pertenecer a otros modelos organizativos. En Zamora la repoblación de **francos**, leoneses y asturianos, en el XII, había creado una dualidad similar a la de algunas poblaciones del Camino de Santiago, entre **burgueses**, por una parte, y **milites** o "*caballeros, propietarios territoriales, ganaderos y señores solariegos*" (M. A. Ladero) por otra. Tras diversas luchas, una concordia de 1232 estableció ya un cabildo o asamblea reducida de 18 jueces de nombramiento anual: 8 por parte del concejo, 8 de los caballeros, más uno del rey y otro del obispo. Sobre esta base crearía en 1342 el **regimiento** Alfonso XI, con 16 regidores, "*ocho por parte del concejo y ocho por parte de los caballeros*".

De aquel modo, no llegó a haber bandos urbanos, aunque sí se consolidaron familias patricias y, por supuesto, ocurrió el proceso de oligarquización típico de la baja Edad Media, debido a la forma de ocuparse las vacantes en el **regimiento**, tanto por la parte de los "*caballeros*" como por la del "*concejo*", cuya composición e intereses sociales acaban siendo idénticos. Los puestos, o bien se cubrían mediante la designación de terna por el regimiento, entre la que el rey elegía, o bien por nombramiento directo de éste, lo que permitía promociones individuales, pero, con mayor frecuencia, acentuaba la patrimonialización hereditaria de regidurías, en beneficio de un "*grupo oligárquico autónomo*" de varias familias que tienen miembros en el poder tanto por una como por otra de las antiguas divisiones. Así, en 1501 "*Juan Docampo es regidor por parte del* ***concejo*** *y su tío, Francisco Docampo, es regidor por parte de los* ***caballeros***".

El **común** del vecindario quedaba, pues, al margen del poder concejil, aunque con cierta capacidad de representación ante él. Lo mismo, aunque en menor medida, le sucede al resto de la aristocracia zamorana,

---

[22] Además de las obras sobre Burgos citadas en las notas 2 y 13 son muy importantes para este apartado las de J. A. Bonachía Hernando, *El concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1526)*, Valladolid, 1978; B. Caunedo del Potro, *Mercaderes castellanos en el golfo de Vizcaya (1475-1492)*, Madrid, 1983; Y. Guerrero y Navarrete, *Organización y gobierno en Burgos durante el reinado de Enrique IV de Castilla, 1453-1476*, Madrid, 1986; H. Casado ALonso, "Una familia de la oligarquía burgalesa del siglo XV: los Alonso de Burgos-Maluenda", en *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Junta de Castilla y León, 1985, pp. 143-162.

a los "*caballeros e hidalgos de fuera del regimiento*", porque tenían mayor fuerza social y capacidad organizativa, que se concreta en la existencia de un "*gremio de cavalleros e hijosdalgo*" gracias al cual, por lucha o pacto, consiguen del regimiento que se les reconozca el derecho a nombrar diversos cargos concejiles menores. Una concordia de 1499 establece que el **gremio** designará anualmente la mitad de los **oficios** concejiles, entre hidalgos, y el regimiento la otra mitad, por rotación[23].

En Valladolid, como en ciudades de las **extremaduras**, el linaje o bando-linaje se convirtió muy pronto en "*forma estable de participación colegiada de la aristocracia urbana en las tareas de gestión del concejo*" (M. Asenjo). Los **linajes** de Tovar y Reoyo estaban ya formados en torno a 1300, correspondiendo al "*cierre*" de la clase urbana caballeresca que por entonces culminaba en Castilla, según señala A. Rucquoi. Pero no consiguieron el predominio sin lucha con el **común** de los vecinos: la revuelta llamada de la **voz del pueblo** -nombre de emocionantes resonancias-, consiguió en 1321 que "*todos los oficios de Valladolid, así las alcaldías como todos los otros... salvo la merindad*" (que era del rey) se repartieran por igual entre los linajes y el **común**. En los años siguientes, hasta 1332, los linajes se abrieron a gente de procedencia más variada, dentro del grupo de los **hombres buenos**, y así pudieron desde 1332 volver a monopolizar los oficios concejiles. ¿Pasaron entonces a ser de linajes de sangre a bandos-linaje? Es muy probable.

Cuando conocemos más detalles, ya en el siglo XV, cada linaje es un conjunto de **casas**, que admite a individuos, sin condiciones si son hijos de miembros -lo que implica una mentalidad gremial- o con alguna en caso de no serlo (riqueza, caballería, título universitario...), en la ceremonia anual, realizada en la capilla de la **casa** el primero de enero, según las ordenanzas de 1420, renovadas en 1510. Los oficios municipales se repartían por mitad entre ambos linajes, estableciéndose en el seno de cada uno de ellos una rotación por sorteo de cargos entre los individuos que se integraban en alguna de sus **casas**: las de Díaz, Castellanos, Mudarra y Tovar por el linaje de este nombre, y, por el de Reoyo, las de Corral, de la Cuadra, Izquierdo, Esteban García y otra rama de Castellanos. Aunque la entrada de gente de oficio "*vil*", bastardos o descendientes

---

[23] Noticias basadas en la tesis doctoral de M. F. Ladero Quesada sobre Zamora en la baja Edad Media (Universidad de Valladolid, 1986). Datos sobre la situación, muy distinta, en la cercana Toro en J. I. Moreno Núñez, "El regimiento de Toro en el siglo XV", *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1985, pp. 773-796. Otro caso cercano a Zamora en J. A. Martín Fuentes, *El concejo de Astorga. Siglos XIII-XVI*, León, 1987.

por línea femenina no se prohibió hasta el siglo XVI, aquel procedimiento bastó para estabilizar el poder oligárquico en Valladolid durante siglos[24].

3. El modelo de las "extremaduras"

La cristalización de linajes fue un fenómeno muy característico y general en las ciudades de las "*extremaduras*" y en las que siguieron su mismo modelo como "*ciudades de frontera*", repobladas desde finales del siglo XI hasta el primer tercio del XIII, lo que no ha de llevar a suponer que los linajes, que maduran desde mediados del XIII, respondiesen a criterios de procedencia originaria o etnia, aunque a veces estos hechos primitivos hayan dejado alguna huella o, al menos, tradición oral. En Avila o en Medina del Campo parece haber habido dos bandos[25], lo mismo que en Ciudad Rodrigo (los de Garci López y Pacheco en el siglo XV)[26]. Sin embargo, hay que hacer o completar estudios monográficos sobre cada caso, a partir de la antigua evolución de la **caballería villana**, precipitada por Alfonso X con sus privilegios del año 1256, o fechas próximas. Estudiaremos con mayor atención tres ejemplos más conocidos: los de Salamanca, Segovia y Soria.

Los **bandos** de Salamanca eran conocidos de antiguo, pues todavía a finales del siglo XVIII se repartían entre ellos los oficios concejiles, y recibieron la atención de diversos historiadores locales así como, en nuestros días, de alguna investigación hecha con criterios modernos[27]. Las primeras menciones a "*juras y compañías, bandos o corral*" surgen en un documento de Fernando II que lo prohíbe, pero el silencio es total hasta que, en la guerra entre petristas y enriqueños de 1366 a 1369, los

---

[24] A. Rucquoi, *op. cit.* en nota 3 y, en especial, "Nobleza urbana y ejercicio del poder (siglos XIII a XV)", *Valladolid en la Edad Media: la villa del Esgueva*, Valladolid, 1983.

[25] J. Gautier Dalché, "Les processus de décision dans un governement urbain selon les Ordonances d'Avila (1487)", *La ciudad hispánica...*, pp. 507-520. No hay mención a bandos, lo que es comprensible, en plazas bajo dominio señorial, somo Piedrahita: C. Luis López, *La comunidad de villa y tierra de Piedrahita en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Avila, 1987. Consúltese también, A. Merino Alvarez, *La sociedad abulense durante el siglo XVI. La nobleza*, Madrid, 1926; I. Rodríguez y Fernández, *Historia de la muy noble, muy leal y coronada villa de Medina del Campo*, Madrid, 1903-1904.

[26] A. Bernal Estévez, *Ciudad Rodrigo en la Edad Media*, Salamanca, 1981 (Tiene concluida y presentada en 1986 su tesis doctoral: "Un municipio medieval castellano-leonés en el siglo XV: Ciudad Rodrigo").

[27] C. I. López Benito, *Bandos nobiliarios en Salamanca al iniciarse la Edad Moderna*, Salamanca, 1983; M. Villar y Macías, *Historia de los bandos de Salamanca*, Salamanca, 1883 e *Historia de Salamanca*, Salamanca, 1973 (2ª ed.).

dos **bandos** salmantinos aparecen como una realidad ya madura y, probablemente, antigua: Maldonado enriqueños frente a Tejeda petristas. Son nombres de dos linajes que, posteriormente, militarán el primero en el bando de San Benito y el segundo en el de Santo Tomé o San Martín. Unos años más tarde, el 17 de agosto de 1390, Juan I disponía detalladamente sobre el reparto de oficios municipales entre miembros de ambos bandos, cuyas rivalidades locales, por el ejercicio del poder urbano, pero también por el dominio de la tierra, sus rentas, derechos y jurisdicciones en los cuatro **cuartos** en que se dividía el territorio salmantino, enlazaban con los conflictos generales del reino, lo mismo que sucedía en otras ciudades. Así, el **bando** de Santo Tomé era tradicionalmente realista y apoyó sucesivamente a Alvaro de Luna, a Enrique IV y a su hija Juana, mientras que el de San Benito, seguidor de los Infantes de Aragón hasta 1445, apoyaría en la generación siguiente a los infantes Alfonso e Isabel, y a ésta ya como reina.

La tregua de septiembre de 1476 y la detallada concordia de diciembre de 1493 sobre reparto de los oficios concejiles fueron jalones importantes en la pacificación de los **bandos**, que habían causado grandes agitaciones y peleas en la Salamanca del siglo XV, aunque hubo nuevos brotes en 1504 y 1507. A través de éstos y otros documentos sabemos que la **matrícula** o relación de caballeros y escuderos inscritos en los linajes que integraban uno y otro **bando** ascendía a 272 individuos en 1484 (140 del **bando** de Santo Tomé y 132 del de San Benito). La inscripción era indispensable para aspirar al ejercicio de cargos concejiles. Como sucedía en Valladolid, cada **bando** estaba integrado por diversos linajes, aunque a veces es difícil determinar pertenencias de individuos concretos. López Benito enumeraba hasta 72 apellidos en tiempo de los Reyes Católicos: en el "*bando*" de Santo Tomé o San Martín destacaban los de Almaraz, Monroy, Tejeda, Solís, Puertocarrero, Valdés, Varillas, Vázquez Coronado y Miranda. En el de San Benito, los de Acevedo, Anaya, Fonseca, Godínez, Maldonado, Manzano, Paz, Pereira, Ribas. Sin embargo, la falta de actas municipales impide conocer con el detalle deseable la práctica del gobierno urbano a través del régimen de **bandos** que, por otra parte, se plasmaba en la topografía urbana, pues todas las parroquias pertenecían a uno o a otro y la ciudad estaba dividida en dos mitades casi iguales, al N. y al S. de una línea imaginaria.

En Segovia, los linajes hubieron de cristalizar entre 1256, fecha de unas ordenanzas en los que no aparecen, y 1345, cuando Alfonso XI establece el regimiento cerrado compuesto casi por completo por miembros de

dos bandos-linaje. En el intermedio ha habido banderías populares y de caballeros, mencionadas entre 1296 y 1328, fecha ésta en la que los grupos "*populares*" fueron apartados de su intento por controlar el poder. Un privilegio de Alfonso XI, al establecer el **regimiento**, disponía que diez de los quince regidores fuesen elegidos por mitad entre los caballeros y escuderos de sendos linajes, que en textos posteriores se identifican como los de Día Sanz y Fernán García, nombres epónimos referidos, sin duda, a personajes de la segunda mitad del XIII. El **común** de la ciudad elegía otros dos regidores y los lugares de la "*tierra*" segoviana tres más. Además, los linajes administraban directamente la mitad del patrimonio de bienes de **propios** de la ciudad, mientras que el concejo -a través del regimiento- lo hacía con la otra mitad.

Posiblemente en época de Enrique IV, el número de regidores aumentó a 24. Por entonces, las regidurías segovianas o estaban patrimonializadas o se recibían por nombramiento regio con tanta frecuencia que los linajes como tales habían perdido buena parte de su poder y funciones, y los regidores formaban una "*oligarquía especial*", aunque nominalmente siguieran perteneciendo los dieciséis caballeros, ocho al linaje de Día Sánchez y ocho al de Fernand García, mientras que los restantes eran **pecheros**, dos de la ciudad y seis de la **tierra**, pero igualmente miembros de la oligarquía.

Esto explica que los "*nobles linajes*" acaben sirviendo de marco a las reivindicaciones de los caballeros y escuderos no incluidos en el grupo del regimiento, del mismo modo que el **común** hallará formas de expresión nuevas, según veremos. Ambos fenómenos suceden en época de los Reyes Católicos, desde la última década del siglo XV (igual que en Zamora, aunque a partir de orígenes diferentes). Por entonces, los linajes seguían ejerciendo poderes complementarios de los concejiles: por año nuevo designaban a sus representantes para administrar **propios**, en especial el pinar de Valsaín, en cooperación con el regimiento. Por San Lázaro nombraban fieles, y por San Martín repartidores. Además, les competía el nombramiento de guardas, fieles, alcaldes, alguaciles y contadores anexos a tales funciones de administración de **propios**. Y los miembros de los linajes estaban exentos de pechos, aunque a menudo se admitía en ellos a gente que no eran caballeros, según denuncia un pleito de 1510. Pero, por lo demás, el regimiento actúa al margen y por encima de ellos: en un pleito, a fines del siglo XV, los caballeros y escuderos de los dos **linajes** demandan al regimiento que se permita la presencia de dos diputados de los linajes en sus reuniones.

Por entonces, los caballeros y escuderos de la ciudad habían consolidado otra forma asociativa, en **cuadrillas**, partiendo de las cuatro primitivas que se distribuían en la superficie de la ciudad y tenían encomendada, por privilegio de 1302, la repoblación *"a quiñón"* de los **sexmos** de la **tierra** segoviana situados al S. de la Sierra. A fines del XV las cuadrillas eran, según M. Asenjo, una especie de agrupación honorífica de la caballería urbana, paralela aunque distinta a la que facilitaban los linajes, por más que muchos individuos perteneciesen a unas y otros[28].

Los mismos nombres encubren realidades algo diferentes en Soria. Allí también recibieron exenciones de pechos y reserva de cargos locales los caballeros, por privilegio de Alfonso X en 1256. A fines de siglo, el régimen de designación de cargos previsto en el Fuero va siendo alterado o sustituido, a medida que se consolida la agrupación de los caballeros en linajes. Cuando se crea el regimiento, con seis regidores, seguramente en tiempos de Alfonso XI, hay ya doce linajes, los que van a permanecer hasta el fin del Antiguo Régimen, agrupados de dos en dos. Cada grupo elige por turno una regiduría, que era vitalicia. A veces, en el siglo XV, los nombramientos directos del rey rompen el turno, pero no la pertenencia de los regidores a los linajes.

Además, el menos en el XV, los doce linajes escogía cada uno un **montanero** para la guarda de los bosques sorianos; tres alcaldes de la dehesa de Valonsadero y tres caballeros que asistían, como delegados de su estamento, a las reuniones del regimiento, eran escogidos por los linajes (cada grupo de tres linajes efectuaba la elección una vez cada cuatro años). Las procuraciones en Cortes eran también objeto de elección por los linajes que contaban, por último, con la **Diputación de los Doce Linajes**, formada por sus diputados elegidos cada año, y encargada de gestionar las propiedades y aprovechamientos cuya responsabilidad atañía a los linajes, de modo semejante a como sucedía en Segovia. En Soria, sin embargo, la organización del **común** era más completa, como veremos, por lo que aparece como un modelo perfecto de organización del poder local distribuida estamentalmente de una forma definitiva ya en el

---

[28] Sigo la obra fundamental de M. Asenjo González, *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del Medievo*, Segovia, 1986. También, J. Martínez Moro, *La tierra en la Comunidad de Segovia. Un proyecto señorial urbano (1088-1500)*, Valladolid-Salamanca, 1985 y "Participación en el gobierno de la Comunidad de Segovia de los diferentes grupos sociales. La administración de la justicia (1345-1500)", *La ciudad hispánica...*, pp. 701-716; M. Santamaría Lancho, "Del concejo y su término a la comunidad de ciudad y tierra: surgimiento y transformación del señorío urbano de Segovia (siglos XIII-XVI)", *Studia Historica*, III-2, 1985, pp. 83-116.

siglo XV, aunque los datos documentales son tal vez demasiado escasos para afirmarlo por completo[29].

El régimen de linajes o bandos-linaje se ha dado también en ciudades de Castilla la Nueva, Extremadura y Alta Andalucía que fueron repobladas según el modelo de las **extremaduras**, con los mismos fueros y semejante composición social, pero parece que la institucionalización del reparto de regidurías entre linajes fue mucho más tardía. Así, hacia 1366, existen los bandos de los Martínez y los Gil en Cáceres, o los de los Monroy y los Almaraz, en Plasencia. Pero en esta última ciudad, a finales del XV, parece que no había bandos consolidados sino algunos linajes prominentes, sobre todo el de Carvajal, muy favorecido por los reyes, y las regidurías son designadas por la Corona, a menudo de por vida, tanto en Plasencia como en Cáceres y Badajoz, casi siempre entre caballeros, aunque podía alcanzar el cargo algún **hombre bueno**. Es casi superfluo indicar que en la caballería urbana se habían fundido ya nobles y villanos en unos intereses y una forma de vida comunes[30].

Por el contrario, en Trujillo existía desde mediados del XIV un régimen de bandos con reparto regulado de oficios. Según una sentencia regia de 1353 la mitad de los puestos -había ocho regidurías- correspondía al linaje de Altamirano, la cuarta parte al de Bejarano y la otra cuarta parte al de Añasco. Hasta 1491 cada linaje nombraba anualmente su **elector**, que designaba luego los cargos correspondientes, lo que permitió a algunos individuos disponer de un poder enorme, como sucedió con Luis de Chaves, cabeza y **elector** de los Altamirano durante decenios. Pero a su muerte, en 1491, la Corona impuso el régimen de "*cántaro*" o sorteo que, sin alterar el sistema, porque los antiguos regidores conservaban la facultad de designar a los **electores**, acababa con aquellos protagonismos. De todos modos, la patrimonialización de las regidurías, que fue total desde 1544, impediría que se consolidara el procedimiento[31].

---

29 Basado en un trabajo inédito de Máximo Diego Hernando (Madrid, 1986), consultado por amabilidad de su autor. También trabaja sobre Soria y su tierra María Asenjo González. Referencias bibliográficas en J. A. Pérez-Rioja (dir.), *Historia de Soria*, Soria, 1985, 2 vols.

30 Véanse los trabajos de M. C. Gerbert citados en nota 15 más el inédito de esta autora, *Ensayo sobre la aparición de una nobleza media en Extremadura a fines de la Edad Media*; E. de Santos Canalejo, *El siglo XV en Plasencia y su tierra*, Cáceres, 1981 y *La historia medieval de Plasencia y su entorno geo-histórico: la sierra de Béjar y la sierra de Gredos*, Cáceres, 1986; A.C. Merchán Alvarez, *El gobierno municipal de Extremadura durante la baja Edad Media*, Cáceres, 1984. También, F. Santana Consuegra, *La villa de Cáceres en la baja Edad Media*, Madrid, 1985; M. García Oliva, *Organización económica y social del concejo de Cáceres y su tierra en la Baja Edad Media*, Cáceres, 1985.

31 C. Fernández-Daza Alvear, "Linajes trujillanos y cargos concejiles en el siglo XV", *La ciudad hispánica*..., pp. 419-432.

Los casos de los bandos de Ubeda (Molina y La Cueva) o Baeza (Benavides y Carbajal), que ya actuaban en el último tercio del XIV, son similares, aunque no parece que se hayan consolidado como formas de reparto estable de regidurías y otros oficios concejiles, sino que se pasó directamente al procedimiento de regiduría vitalicia y transmitible por merced regia, ya en el siglo XV. En ambos casos son bandos-linaje en su origen, que agrupan a las principales familias de una y otra ciudad, de una manera estable durante más de un siglo, y no alianzas coyunturales entre unas y otras[32].

4. El modelo de Toledo

En Toledo y en las ciudades del S. repobladas según su derecho, por ejemplo Sevilla y Jerez, Córdoba, Jaén o Murcia, lo habitual fue que se mantuvieran linajes caballerescos, muchos de ellos nobles de origen, de contextura plenamente familiar, y que se aliaran en parcialidades o ligas inestables, a menudo bajo el mando o inspiración de otros de la alta aristocracia en pugna por el dominio de la ciudad correspondiente, de modo que no hubo bandos-linaje sino parcialidades propiamente dichas, aunque la cronología de los enfrentamientos y el dominio del poder urbano por el "*patriciado caballeresco*" fueron los mismos[33]. Arrancan de la época de la conquista, pues no parece que hubieran nunca concejos abiertos, y se consolidan cuando Alfonso XI crea los regimientos y excluye de ellos al **común** y a la mayor parte de los caballeros no nobles, que por entonces pasan a constituirse en caballería de **cuantía**: es notorio el

---

[32] Datos en M. A. Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política*, Madrid, 1974 y en M. J. Parejo Delgado, *Baeza y Ubeda en la Baja Edad Media. Siglos XIII-Ier tercio XVI*, Sevilla, 1987 (tesis doctoral en microficha). Conviene añadir, seguramente, el caso de Alcaraz, estudiado por A. Pretel Marín, *Una ciudad castellana en los siglos XIV y XV (Alcaraz, 1300-1475)*, Albacete, 1978 y *La integración de un municipio medieval en el Estado autoritario de los Reyes Católicos (la ciudad de Alcaraz, 1475-1525)*, Albacete, 1978.

[33] En Toledo misma, el regimiento sólo se introdujo en 1423, según el modelo sevillano en opinión de J. P. Molénat, para restablecer un equilibrio de reparto de poder entre los linajes. Algunos de éstos fueron estudiados por S. de Moxó, "El auge de la nobleza urbana...", cit. en nota 10. Escasas referencias en el antiguo libro de A. Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*, Toledo, 1862, 2 vols. Más precisas en E. Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV*, Madrid, 1961.

Datos sobre ciudades neocastellanas del entorno toledano: R. Gibert, *El concejo de Madrid. Su organización en los siglos XII a XV*, Madrid, 1949; M. J. Suárez Albarez, *La villa de Talavera y su tierra en la Edad Media (1369-1504)*, Oviedo, 1982; L. R. Villegas Díaz, *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500)*, Ciudad Real, 1981.

escaso protagonismo de ésta última en los gobiernos municipales después de las crisis que sacudieron la primera mitad del siglo XIV[34].

Se conoce muy bien para Murcia la composición de la "*élite del poder*" ciudadano desde 1350 y los nombres de sus miembros, porque se conservan los libros de actas de reuniones del **regimiento**. Elite a la vez de riqueza y de profesión, formada por "*personas principales, caballeros e hidalgos*", sobre cuya acción planea la influencia, a finales del XIV, de los dos linajes de alta nobleza presentes en el reino murciano: Manuel y Fajardo. Sólo los más ricos de aquel patriciado alcanzaban las regidurías, cuyo número osciló de 13, en 1348, a 40, ó a 18 en otras ocasiones, hasta que Juan II lo fijó en 16 en 1424. Pero, aunque se seguían los procedimientos de sorteo, propuesta de candidatos al rey (cinco por plaza) o nombramiento regio directo, lo cierto es que en Murcia, como en otras ciudades del S., el número de regidurías, ya vitalicias y transmisibles a menudo, creció a lo largo del XV para dar satisfacción a más individuos y familias poderosas: parecen sociedades urbanas más abiertas y dinámicas que las del N., salvo excepciones, de modo que el encuadramiento en bandos-linaje no era adecuado, además de no corresponder a sus tradiciones. Sí lo era, en cambio, en parcialidades o, si se prefiere, bandos-parcialidades[35].

En tales circunstancias, la enumeración y el estudio de los linajes del patriciado sevillano sería interminable: más de 150 se han analizado en una reciente tesis doctoral[36]. Lo que importa es conocer su distribución política en cada momento, sobre todo en los de crisis y enfrentamiento en la ciudad o en el reino, en torno a las dos grandes casas nobles de la región, los Guzmán, condes de Niebla, y los Ponce de León, señores de Marchena y condes de Arcos de la Frontera. Lo mismo cabe decir de Jerez de la Frontera, donde los Dávila aparecen, hacia 1466, encabezando la parcialidad seguidora de los Ponce de León, y los Villavicencio la partidaria de los Guzmán, aunque se denominaran **bandos** ("*de arriba*" y "*de*

---

34 M. González Jiménez, "La caballería popular en Andalucía (siglos XIII a XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 15, 1985, pp. 315-329.

35 D. Menjot, "L'élite du pouvoir à Murcie au Bas Moyen-Age", *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, III, 1987, pp. 535-566. Véanse también, entre otros, J. Torres Fontes, *Don Pedro Fajardo, adelantado del reino de Murcia*, Madrid, 1953; R. Bosques Carceller, *Murcia y los Reyes Católicos*, Murcia, 1953; M. Ll. Martínez Carrillo, *Revolución urbana y autoridad monárquica en Murcia durante la Baja Edad Media (1395-1420)*, Murcia, 1980.

36 R. Sánchez Saus, *Los linajes de la baja nobleza en la Andalucía de los siglos XIII al XV (Sevilla y Jerez de la Frontera)*, Sevilla, 1987 (tesis doctoral en microficha).

abajo" respectivamente), pero todo esto lo he estudiado hasta cierto punto en otro lugar y, además, en nada se diferencia del modelo seguido en Córdoba, que es objeto de atención especial en otra ponencia del Coloquio[37].

5. Reflexiones complementarias

Con los ejemplos expuestos no se agota el análisis de realidades complejas y llenas de matices, pues nos enfrentamos a aspectos micro-históricos, al análisis de los vasos capilares en el sistema circulatorio del poder. Veamos, para concluir, otro caso que se refiere a poblaciones, rurales o urbanas, sujetas al señorío de las Ordenes Militares en Castilla la Nueva y Extremadura. Allí existían, según diversos estatutos y ordenanzas del siglo XV, procedimientos electivos de oficios en dos grados, como en otras partes: designación de candidatos por un cuerpo electoral muy restringido (los alcaldes, los regidores salientes y algunas personas más), sorteo entre ellos, propuesta de los que hayan salido al maestre o comendador, que nombra. Pero, a la vez, los oficios concejiles están siempre en manos de la oligarquía local, porque la mitad corresponden a los caballeros de cuantía e hidalgos, y la otra mitad a los pecheros, siempre que tuvieran una alta cuantía de bienes y que no ejercieran "*baxos oficios*", lo que reducía el campo de los elegibles a los **labradores**, esto es, los campesinos más ricos de cada localidad. Incluso en Almagro, plaza principal de la Orden de Calatrava, donde la mitad de los oficios era de los " *labradores pecheros*", la cuarta parte de los hidalgos y la otra cuarta parte de los mercaderes, como casi todos éstos fueron perseguidos o inhabilitados

---

[37] Me refiero a la de María C. Quintanilla Raso, que ha tratado el asunto anteriormente en otros trabajos: "Estructuras sociales y familiares y papel político de la nobleza cordobesa (siglos XIV-XV)", *En la España medieval*, III, 1982, pp. 331-352 y "El dominio de las ciudades por la nobleza. El caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV", *La ciudad hispánica...*, III, 1987, pp. 109-124. Sobre Córdoba, véase también el resumen que hace J. Edwards de sus propios trabajos en "Politics and Ideology in Late Medieval Córdoba", *En la España Medieval*, IV-1, 1984, pp. 277-304 y "Development and Underdevelopment in the Western Mediterranean: the Case of Córdoba and its region in the Late Fifteenth and early Sixteenth Centuries", *Mediterranean Historical Review*, 2-1, 1987, pp. 3-45.

Para el conjunto andaluz *vid*. M. A. Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV*... (cit. en nota 32). Además, M. González Jiménez, *El concejo de Carmona a fines de la Edad Media (1464-1523)*, Sevilla, 1973 y "Los municipios andaluces en la Baja Edad Media", *Archivo Hispalense*, 210, 1968, pp. 63-83; P. Porras Arboledas, "La aristocracia urbana de Jaén bajo los Trastámara" (inédito). La situación puede extenderse a Canarias: E. Aznat Vallejo, *La integración de las islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1520)*, La Laguna de Tenerife, 1983.

por la Inquisición, se pedía en 1497 que su porcentaje de cargos pasara a los **labradores**. Y, en fin, las alteraciones y corrupciones en los procedimientos electorales darían también excusa, ya en 1545, para que Carlos I designara regidores perpetuos en algunas plazas importantes, como Uclés, al igual que lo hacía en muchas otras del reino. Tal era la tendencia de reyes y señores desde el siglo XV, en cuanto podían, contraria a la autonomía concejil pero no a los intereses sociales de las familias e individuos dominantes, que promovían igualmente la patrimonialización de los oficios[38].

Eran, en todos los casos, procedimientos y tendencias oligárquicos plenamente consolidados desde el segundo tercio del siglo XIV en muchas ocasiones, que se mostraron útiles para estabilizar el dominio de los patriciados en las ciudades, pero insuficientes e incluso contraproducentes para asegurar el peso y el papel de éstas como factor político con voz propia en las relaciones políticas, bipolarizadas cada vez más desde 1369 en el diálogo y la pugna entre monarquía y alta nobleza. Las ciudades no volvieron a conocer el protagonismo político que habían tenido en la época de las Cortes más activas y de las grandes Hermandades, entre 1282 y 1325: bien es verdad que los disturbios internos entre **común** y caballeros fueron un factor determinante de lo que después sucedió[39]. Tampoco consiguieron consolidar su influencia a través de las Cortes, a pesar de las apariencias en tiempos de Enrique II y Juan I -1369 a 1390-, que las reunieron con gran frecuencia. La decadencia de las Cortes como institución con un nivel apreciable de independencia es evidente desde el reinado de Juan II[40].

---

38 E. Solano Ruiz, *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden de Santiago en su Provincia de Castilla durante el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Sevilla, 1978; P. Porras Arboledas, *Los señoríos de la Orden de Santiago en su Provincia de Castilla durante el siglo XV*, Madrid, 1982, 2 vols.; D. Rodríguez Blanco, *La Orden de Santiago en Extremadura en la baja Edad Media*, Badajoz, 1985.

39 Sobre el papel político de las Cortes en aquella época, véanse las referencias bibliográficas que facilita J. Valdeón Baruque en la nueva edición de W. Piskorski, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna, 1188-1520*, Barcelona, 1977 y el artículo de M. A. Ladero Quesada, "Les Cortès de Castille et la politique financière de la monarchie, 1252-1369", *Parliaments, Estates and Representations*, 4-2, 1984, pp. 107-124.

40 J. Valdeón, *Enrique II de Castilla: la guerra civil y la consolidación del régimen, 1366-1371*, Valladolid, 1966; L. Suárez Fernández, *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, Madrid, 1977-1983, 2 vols.; J. Valdeón Baruque, "Las Cortes de Castilla y las luchas políticas del siglo XV (1419-1430)", *Anuario de Estudios Medievales*, 3, 1966, pp. 293-326; C. Olivera Serrano, *Las Cortes de Castilla y la crisis del reino (1445-1474)*, Burgos, 1986.

A lo largo del siglo XV, desde la muerte de Enrique III en 1406 hasta la pacificación de 1476 a 1480, las ciudades de realengo fueron más bien víctimas de las pugnas entre monarquía y alta nobleza, al verse mediatizadas por los grandes aristócratas en lucha y sujetas a una presión excesiva de la fiscalidad monárquica, mientras que las señoriales se libraban mejor de ella al amparo de sus titulares. Los vecinos de aquellas ciudades habían padecido más que nadie los abusos generados por desórdenes y anarquías. Las usurpaciones de poder, tierras y rentas concejiles habían estado a la orden del día, e incluso la transferencia completa de jurisdicción, cedida por la Corona a veces a algún alto noble. Por otra parte, los reyes no alcanzaban a conseguir un control continuo y efectivo de la vida municipal a través de su Consejo Real y de los corregidores, a pesar de las bases puestas por Alfonso XI -sin mencionar otras anteriores- y por Enrique III[41].

Las oligarquías urbanas, a pesar de su dominio local, habían sido perjudicadas con el auge de la alta nobleza a partir de 1369 porque veían amenazado o disminuido, en aquella circunstancia política, el ámbito de poder, de influencia e incluso de abuso en el que estaban instaladas, y encabezaron bastantes de los episodios de "*resistencia al dominio señorial*", organizando al resto de la población afectada en un frente de intereses comunes contrario a las pretensiones de la alta aristocracia y defensor de "*la potencia e unión de la Corona real*". Su pro-monarquismo se explica, pues, porque sólo una realeza fuerte sería el escudo protector de sus intereses políticos peculiares e, incluso, permitiría acrecentarlos: tal fue el punto de partida desde el que se desarrolló la política de los Reyes Católicos con respecto a las ciudades castellanas[42].

---

[41] E. Mitre Fernández, *La extensión del régimen de corregidores en el reinado de Enrique III de Castilla*, Valladolid, 1969; B. González Alonso, *El corregidor castellano (1348-1808)*, Madrid, 1970; A. Bermúdez Aznar, *El corregidor en Castilla durante la Baja Edad Media (1348-1474)*, Murcia, 1974 y "El Asistente Real en los concejos castellanos bajomedievales", *Actas del II Symposium Historia Administración*, Madrid, 1971, pp. 223-251.

[42] Véanse los datos y bibliografía que maneja J. Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales del reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975; M. I. del Val Valdivieso, "Resistencia al dominio señorial durante los últimos años del reinado de Enrique IV", *Hispania*, 126, 1974, pp. 53-104; A. Esteban Recio, *Las ciudades castellanas en tiempos de Enrique IV: estructura social y conflictos*, Valladolid, 1985. Aunque en Alcaraz las revueltas ocurren a veces contra el límite de poder impuesto por la presencia del corregidor real: A. MacKay, *Anatomía de una revuelta urbana: Alcaraz en 1458*, Albacete, 1985.

Aspectos generales sobre la época de los Reyes Católicos en M. A. Ladero Quesada, *España en 1492*, Madrid, 1979. Puntos de vista interesantes en la tesis de S. Haliczer, *The Comuneros of Castille. The Forging of a Revolution*, 1475-1521, Wisconsin, 1981; J. M. Mínguez Fernández, "La resistencia antiseñorial del concejo de Cáceres durante el siglo XV (Un esquema para el análisis del papel de las minorías dirigentes de los concejos)", *Norba*,

IV

OTROS ELEMENTOS EN LA VIDA POLÍTICA DE LAS CIUDADES

Para desarrollar bien este epígrafe, hay que tener en cuenta el papel que jugaban, como agentes externos, en la vida política de las ciudades tanto la Corona como la alta nobleza. En el primer caso al menos desde los tiempos de Alfonso X, y en el segundo desde finales del siglo XIII. Pero hay suficientes estudios ya efectuados como para excusarnos de volver ahora sobre esta cuestión, que merece un análisis muy detallado, además. Merece atención, en cambio, otra, más oscura y aparentemente marginal en el paisaje político que hemos dibujado: ¿cuál era la capacidad de intervención, si es que existía, del restante vecindario de las ciudades ajeno a los privilegios y posibilidades del patriciado urbano?, o, dicho de otra forma, ¿cuál era la parte del **común** en la vida política ciudadana?

No se debe pensar que los procesos de oligarquización desarrollados a veces desde los orígenes urbanos o, desde luego, a partir de mediados del siglo XIII, y que culminan en tiempos de Alfonso XI, hayan dejado al **común** en una marginación total y permanente. Por una parte, tenía su sitio dentro de las concepciones estamentales de reparto de poderes y funciones, aunque fuera escaso y poco decisorio. Por otra, por muy grande que fuese el predominio de los patriciados urbanos, había elementos en el resto del vecindario capaces de alcanzar conciencia política suficiente para reflexionar sobre los orígenes y la condición de la ciudad como **universitas** o, según el lenguaje de la época, **comunidad**[43], y demandar una participación en el gobierno urbano al lado del cabildo de regidores formado por miembros de las oligarquías y considerado, incluso, como delegación del poder regio en la ciudad, ya que alcaldías y regimientos eran, a menudo, de nombramiento real. No ha de verse en estos hechos una resurrección de los enfrentamientos entre **común** y caballeros propios del último tercio del siglo XIII y primero del XIV, aunque a veces se dé esta denominación a algunas alteraciones urbanas[44], sino,

---

I, 1980, pp. 219-229. También B. González Alonso, "Sociedad y gobierno municipal en Castilla (1450-1600)", *Sobre el Estado y la Administración de la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1981.

[43] J. L. Gutiérrez Nicro, "Semántica del término 'comunidad' antes de 1520", *Hispania*, 136, 1977, pp. 319-368 y "La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo XVI", *Hispania*, 125, 1973, pp. 519-563.

[44] En Sevilla y en 1462, por ejemplo, se alude a las revueltas del momento como choques "*entre común e cavalleros*" (M. A. Ladero, *Andalucía en el siglo...*, p. 114).

más bien, una toma de postura política ante las insuficiencias del gobierno por regimientos y la marginación a que sometía al conjunto de la población.

Recordemos ahora algunos casos y situaciones. En las villas de la costa de la mar castellana, desde San Vicente a Castro, hemos hallado tensiones derivadas de los enfrentamientos entre las *"villas viejas"* y los arrabales, cuya población, o mejor dicho sus familias pudientes, participaban menos en el poder local, y otros causados por la total marginación de las cofradías de pescadores por el concejo, todo ello en la segunda mitad del siglo XV. En Vitoria recordamos la designación, desde 1423, de procuradores por los **cabildos** de artesanos, para que fueran sus portavoces ante las autoridades concejiles, aunque parece que el intento no tuvo mucho éxito ni duración.

En Burgos, se rastrea desde 1426 y, sobre todo, entre 1465 y 1475, la presencia política de la *"comunidad"*, que llega a establecer en esta última década una forma de gobierno municipal distinta o, al menos, superadora de las antiguas costumbres y prácticas del regimiento, hasta la plena restauración de éstas por los Reyes Católicos en 1475: aquella experiencia produciría, acaso, motivos para el rechazo del patriciado burgalés a los comuneros en 1520[45]. En Valladolid, *"el espíritu colectivo de los habitantes se manifiesta claramente a partir de la segunda mitad del siglo XV"* (A. Rucquoi), utilizando como vehículo las **cuadrillas** de organización militar del vecindario, y da lugar a movimientos de la comunidad urbana tan importantes como los de 1464 y 1469, en ambas ocasiones contra pretensiones manifestadas por Juan de Vivero, partidario del príncipe Alfonso y, luego, de la princesa Isabel. Hay que preguntarse, sin embargo, si las **cuadrillas** no estarían dominadas, como en Segovia o en Soria, por miembros de la caballería urbana o por una elite del **común**[46].

La situación del **común** parece institucionalizada desde más antiguo en ciudades de las extremaduras y otras próximas, al menos por lo que sabemos hasta el presente. El **común** zamorano, marginado del regimiento, se organizaba en **cuadrillas**, con diputados al frente, y esto era así ya a comienzos del XV. Por encima de los **diputados** de las cuadrillas había dos **procuradores del común**, dotados de funciones de representación ante el regimiento y de fiscalización de sus gestiones hacendística y económica. Que resultaban incómodos lo demuestra su práctica desa-

---

[45] J. Pardos Martínez, "Constitución política y Comunidad en Burgos a finales del siglo XV (Reflexiones en torno a un documento de 1475)", *La ciudad hispánica...*, p. 545-580.
[46] A. Rucquoi, "Valladolid, del concejo a la comunidad", *La ciudad hispánica*, pp. 745-772.

parición entre 1470 y 1485, época dorada de la oligarquía regimental, hasta que, apoyados por la autoridad regia y por sus representantes, reaparecen en la última década del siglo XV. Pero era mayor todavía la indefensión de la población rural de la **tierra** de Zamora frente a la prepotencia de los propietarios ("*herederos*") residentes en la ciudad, y no bastaban a remediarla las denuncias y actuaciones de los **procuradores** elegidos por los concejos rurales de los tres **partidos** en que la **tierra** se dividía (Tierra del Pan, Tierra del Vino, Sayago), aunque hay noticia de que tales cargos existían ya en 1434. En Toro, cerca de Zamora, la representación del **común** era similar: se organizaba en "*ochavas y pueblas*" y elegía anualmente a los **Quatro**, dos por la ciudad y dos por la **tierra**, según una noticia de 1463.

La organización de los "*omes buenos pecheros*" de Soria se consolidaría, según una hipótesis muy verosímil, paralelamente a la del patriciado, en la segunda mitad del siglo XIV, y desembocó en la existencia de doce **cuadrillas**, con cuadrilleros al frente, que elegían, por rotación entre cuadrillas, un procurador de los pecheros cada año, con capacidad para asistir a las reuniones del **regimiento** y para organizar los repartos de pechos. Los concejos rurales contaban, por su parte con su **Universidad de los omes buenos** de la **tierra** de Soria, esta aparecía dividida en cinco **sexmos**, cada uno con su procurador. Según datos de finales del XV, los procuradores eligen un Fiel, a menudo miembro del patriciado soriano, que podía actuar mediante Lugarteniente. Había por entonces otro representante más eficaz, el Procurador de la Tierra, residente en Soria, que asistía a las reuniones del regimiento y contaba con auxiliares -letrado, escribanos, contadores-, lo que implica una organización que, como en el caso de la ciudad, debía estar bajo control de algunos individuos o familias más poderosos en el conjunto de los **omes buenos**.

En general, por lo que sabemos, los concejos rurales de la **tierra**, en el territorio de las **extremaduras** al menos, supieron organizarse mejor y defender sus intereses frente a los del concejo de la ciudad, a medida que avanzaba el siglo XV, hasta conseguir repartos de funciones y de derechos de uso de las tierras comunales que se plasman institucionalmente en la regulación de las "*comunidades de villa y tierra*" -en el mismo siglo XV o en el XVI-, donde se supera la anterior indefinición, que era beneficiosa para el predomino de las oligarquías urbanas, propia del régimen inicial, establecido en los tiempos de la repoblación, en el que el dominio de la ciudad sobre la **tierra** era ilimitado.

Así sucede que una situación similar a la soriana se constata en Segovia, en cuya **tierra** había labradores ricos, a fines del XV, capaces de encabezar el funcionamiento de sus instituciones representativas, de las que sabemos muy poco, salvo que tenía la **tierra** algunos puestos en el regimiento de la ciudad, y que los **sexmos**, a través de sus representantes o **quarentales**, elegían cada año unos **procuradores de la tierra** con capacidades similares al soriano, lo que resultaba a menudo molesto para los intereses del patriciado regimental de la ciudad, que intentó en ocasiones evitar su asistencia a las sesiones del cabildo. Por entonces, en la ciudad misma, la presencia política de la comunidad, encabezada por miembros de las florecientes clases de mercaderes y artesanos, se manifestaba en choques con el regimiento: en 1497, se alcanzó un acuerdo para asegurar la presencia en sus reuniones de cabildo de los procuradores del común, así como su intervención en las gestiones de abasto de la ciudad y explotación de bienes comunales. Cuando el regimiento segoviano negó la entrada en cabildo a los procuradores, en 1511, se produjo una revuelta urbana, pronto apaciguada tras un nuevo acuerdo pues, en realidad, no había un proyecto revolucionario, sino ansia de conseguir reivindicaciones concretas y limitadas. Si en 1520 se fue más lejos, acaso se debería a la conjunción de los proyectos y el dinamismo político de parte de los patriciados y de los sectores que encabezaban al **común** en diversas urbes, pero hacen falta estudios detallados para confirmar o rechazar esta hipótesis[47].

Los personeros o procuradores del común o de los pecheros existieron en muchas ciudades de las **extremaduras** y en las organizadas según su modelo, desde mediados del XIV, por lo menos, pues Alfonso XI estableció aquella figura institucional en 1346. Pero su presencia no fue continua en todos los casos y momentos. En Ubeda y Baeza había dos en cada plaza, eran **hombres buenos pecheros** siempre, y su continuidad se demuestra desde 1341 y, desde luego, en el siglo XV, como cargo anual o bianual. Pero es también cierto que en otras localidades los reintrodujeron los Reyes Católicos, como medio de dar alguna vía de expresión y control a los comunes de ciudades y villas sobre el gobierno local, aunque sólo fuera para garantizar mejor el equilibrio de fuerzas que se pretendía establecer tanto en favor de la autoridad monárquica como de los intereses aristocráticos[48]. En muchas poblaciones, en especial Toledo y las organizadas según su derecho, había **jurados**, que a veces formaban asamblea o **cabildo**, para vigilar las actuaciones del regimiento y denunciar

---

[47] Sobre Zamora, Soria y Segovia véase la bibliografía citada en las notas 23, 28 y 29.
[48] Véase la obra de M. J. Parejo Delgado citada en nota 32.

abusos[49], pero su falta de representatividad popular, su inmersión en las filas e intereses del patriciado eran tan evidentes que fue, seguramente, en aquellas ciudades donde la introducción, o reintroducción de procuradores del común supuso una novedad mayor, y acarreó también resistencias más fuertes, que acabarían triunfando sobre aquella modestísima conquista del **común**, al anularla o hacer que desapareciera más adelante[50].

Así, en conclusión, se formaron en las ciudades de la Corona de Castilla las circunstancias para un gobierno de sus aristocracias urbanas estable y no compartido, al mismo tiempo que la constitución política general del reino caminaba hacia formas absolutas, al menos en la doctrina, de la monarquía. En uno y otro caso, se abandonan casi por completo los principios de representación estamental y se concentra el poder en el aparato del Estado monárquico o, en planos inferiores y sujetos a él, en manos de la alta nobleza, titular de señoríos, y de los "*patriciados*" dueños de los gobiernos de ciudades y villas.

---

[49] Algo similar sería en Murcia, hacia 1400, la existencia de representantes de "*concejos de parroquia*" de la ciudad. Sobre jurados andaluces, M. Nieto Cumplido, "Luchas nobiliarias y movimientos populares en Córdoba a fines del siglo XIV", *Tres estudios de Historia Medieval andaluza*, Córdoba, 1977; F. Mazo Romero, "Tensiones sociales en el municipio cordobés en la primera mitad del siglo XV", *I Congreso de Historia de Andalucía*, Andalucía Medieval, II, pp. 85-112, Córdoba, 1978; J. Valdeón Baruque, "Un ordenamiento de Enrique II a Sevilla", *Archivo Hispalense*, 171-173, 1973, pp. 285-300; A. Collantes de Terán Sánchez, "Un requerimiento de los jurados al concejo sevillano a mediados del siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos*, 1, 1974, pp. 41-70. Algunas cuestiones generales en el trabajo de J. Cerdá, "Hombres buenos, jurados y regidores en los municipios castellanos de la Baja Edad Media", *Actas del I Symposium de Historia de la Administración*, Madrid, 1970, pp. 161-206.

[50] Las menciones a personeros del común desaparecen, por lo que se sabe, después de esta época hasta fines del Antiguo Régimen. B. González Alonso, "El régimen municipal y sus reformas en el siglo XIII", *Revista de Estudios de la Vida Local*, 190, 1976, pp. 249-276; F. J. Guillamón, "Campomanes y las reformas en el régimen local: diputados y personeros del Común", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 1, 1971.

UN RASGO DEL DISCURSO DEL *CANTAR DE MIO CID*: ANÁLISIS DE ALGUNOS CASOS DE REITERACIÓN NO FORMULÍSTICA

MARIA SILVIA DELPY
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Los trabajos de Milman Parry sobre poesía homérica abrieron una veta fecunda en el estudio de la épica[1]. A partir de 1950 aproximadamente, las publicaciones de Francis P. Magoun, Rita Lejeune, Jean Rychnner y Albert B. Lord[2] renovaron por completo el concepto de literatura épica al señalar en ellas características propias de la composición oral, cuyo fundamento y piedra de toque está representado por la fórmula épica, caracterizada según la definición de Parry como "...un grupo de palabras empleadas regularmente en las mismas condiciones métricas para expresar una habitual idea esencial"[3].

El tema de la oralidad de la épica castellana no había sido sino muy circunstancialmente abordado hasta la aparición de los trabajos de E. de Chasca[4], posteriormente los de Joseph J. Duggan, Michael Herslund y Kenneth Adams[5] y, entre los más recientes, los de Ruth House Webber,

---

[1] Milman Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*, París, 1928.

[2] Francis P. Magoun, "Oral formulaic character of Anglo-Saxon Narrative Poetry", Speculum, XXVIII, 1953, pp. 440-467; Rita Lejeune, "Technique formulaire et chanson de geste", *Le Moyen Age*, 1954, pp. 311-334; Jean Rychner, *La chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*, Ginebra, Lila, 1955; Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Nueva York, Atheneum, 1968 (1ª ed. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1960).

[3] Milman Parry, *op. cit.*, p. 16.

[4] Edmund de Chasca, *El arte juglaresco en el "Cantar de Mio Cid"*, Madrid, Gredos, 1967; *Registro de fórmulas verbales en el "Cantar del Mio Cid"*, Iowa, University of Iowa, 1968; "Composición escrita y oral en el *Poema del Cid*", *Filología*, XIII, 1966-67, pp. 77-94.

[5] Joseph. J. Duggan, "Formulaic Diction in the *Cantar de Mio Cid* and the Old French epics", *Forum for Modern Languages Studies*, X, 1974, pp. 260-269; Michael Herslund, "Le *Cantar de Mio Cid* et la chanson de geste", *Revue Romane*, IX, 1974, pp. 69-121; Kenneth Adams, "Further Aspects of Sound Patterning in the *Poema de Mio Cid*", *Hispanic Review*, XLVIII, 1980, pp. 449-460.

Temas Medievales, Nº 3, Buenos Aires, 1993.

John S. Miletich y Germán Orduna[6], sin que esta enumeración pretenda ser exhaustiva.

No es nuestro propósito reexaminar el contenido formulístico del *Cantar de Mio Cid* sino tan sólo limitarnos al estudio de cierto procedimiento reiterativo que tiene en común con la fórmula épica la recurrencia (parcial o totalmente idéntica) de ciertos versos, pero que, a diferencia de ésta, no se refiere a una "determinada idea esencial" dentro de la épica sino más bien a circunstancias y episodios específicos del *Cantar de Mio Cid* y aplicados exclusivamente a dichas circunstancias. Estos elementos reiterativos pueden encontrarse ya sea en la misma serie, en series inmediatas o en series más o menos distantes unas de otras, circunstancia que incide desde el punto de vista estético en la organización del relato.

En una de las primeras series del *Cantar*[7], la número 4, puede observarse este tipo de recurso. Se trata del motivo de la "puerta cerrada" que vuelve insistentemente a lo largo de la tirada simbolizando, a través de su dimensión sígnica la absoluta marginación del héroe: "Antes de la noche en Burgos dél entró su carta/ con gran recabdo e fuertemientre seellada:/ que a mio 'id Roy Díaz, que nadi nol' diesse posada" (vv. 23/25). El Cid prosigue su marcha de desterrado, pero "así como llegó a la puerta, fallóla bien çerrada" (v. 32). Las órdenes son estrictas, insiste el juglar, el mandato real es terminante: "que non gela abriessen por nada" (v. 34). Vanos son golpes y voces, que sólo suscitan sus propios ecos, también el v. 39 parece ser reflejo del 32 en su segundo hemistiquio: "non se abre la puerta, ca era bien çerrada". A su vez, las palabras de la "niña de nuef años" -único habitante de Burgos que osa enfrentar al Cid- evocan las del v. 34: "non vois osariemos abrir nin coger por nada". En este caso, el cambio en la focalización es doblemente significativo: por un lado ya no es más la voz del juglar/narrador la que se escucha, sino que el motivo se dramatiza al ser asumido por la voz de un personaje y, por otro, la elección del hablante ("la niña de nuef años") establece un marcado contraste con el resto del contexto y se convierte en índice de una clara intencionalidad expresiva. Por fin, una sola puerta se abre ante el desterrado: la de la ciudad, para que se marche, como bien apunta Casalduе-

---

[6] Ruth House Webber, "The *Cantar de Mio Cid*: Problems of Interpretation", *Oral Traditions in Literature: Interpretation in Context*, ed. John Miles Foley, Columbia, University of Missouri Press, 1986, pp. 65-86; John S. Miletich, "Repetition and Aesthetic Function in the *Poema de Mio Cid* and South Slavic Oral Literary Epic", *Bulletin of Hispanic Studies*, LVIII, 1981, pp. 189-196; Germán Orduna, "El texto del *Poema de Mio Cid* ante el proceso de tradicionalidad oral y escrita", *Letras*, 14, 1985, pp. 57-66.

[7] Cito por la ed. de Ramón Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid. Texto, Gramática y Vocabulario*, Madrid, Espasa-Calpe, t. 3.

ro[8]. No son, pues, gratuitas las reiteraciones ante el motivo de la "puerta cerrada". Ella es el signo que a través de diversos significantes -ya que su campo semántico se abre hacia distintas direcciones ("nadi nol diessen posada", "ascóndense", "non los quieren tornar palabra")- apunta hacia el mismo referente: la soledad y el desamparo del héroe en el inicio de este derrotero signado por la *ira regis*.

No olvidemos además, que dentro de la civilización medieval la puerta hace resaltar la diferencia entre el mundo habitado, edificado, protegido y lo que se halla extramuros, más allá del amparo que ella ofrece.

Relacionado con el anterior y perteneciente también a la etapa del destierro, aparece en el *Cantar* otro motivo reiterado que, a diferencia del primero figura no sólo en una serie sino en series relativamente distantes entre sí: el de la prisa del Cid por salir de Castilla y, concomitantemente, el del plazo, cada vez más estrecho, impuesto por el rey[9].

Aparece por primera vez en el v. 137 de la serie 9, en el momento en que Martín Antolínez intenta abreviar el trato con Raquel y Vidas: "Ya veedes que entra la noch, el 'id es pressurado". La misma idea vuelve a reiterarse una vez concluido el negocio: "ca a mover mio 'id ante que cante el gallo" (v. 169). El v. 209 de la serie 11 repite parcialmente esta expresión, siempre en boca de Martín Antolínez: "Mandad coger la tienda e vayamos privado,/ en San Pero de Cardeña ínos cante el gallo". Dos versos después, el motivo de la prisa se hace más concreto: sobre el Cid se cierne la sombra de la amenaza real, "Mesuraremos la posada e quitaremos el reynado:/ mucho es huebos ca çerca viene el plazdo" (vv. 211-212).

Los vv. 306-310 repiten el motivo con creciente dramatismo, instrumentado por el juglar a través de diversos recursos: mención concreta del lapso transcurrido y de los escasos días que aún restan, apelación directa al público a través del "sepades", que se convierte así en testigo de la acción a la vez que, junto con la voz del narrador se introduce su propia subjetividad y, por último, una connotación más enfática de las amenazas del rey, esta vez a partir del empleo del discurso indirecto: "Los seys días de plazdo passados los an,/ tres an por troçir, sepades que non más./ Mandó el rey a mio 'id aguardar,/ que, si después del plazo en su tierral pudies tomar,/ por oro nin por plata non podríe escapar".

Los vv. 320-321 de la misma serie, últimos del parlamento del Cid, retoman el mismo motivo, repitiendo con variantes los vv. 211-212 con

---

[8] Joaquín Casalduero, "El Cid echado de tierra", *Estudios de literatura española*, Madrid, Gredos, 1961, p. 43.

[9] Jacques Le Goff, "El desierto y el bosque en el Occidente medieval", *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985.

los que Martín Antolínez cierra su discurso en la serie 11: "la missa dicha, penssemos de cavalgar,/ ca el plazo viene açerca, mucho avemos de andar". El v. 392 vuelve a repetir el mismo asunto: "çerca viene el plazdo por el reyno quitar" con lo que puede advertirse que todo el viaje hacia Cardeña, desde la salida de Burgos (v. 212) queda enmarcado por este tema.

El motivo del plazo aparece por última vez en el v. 413 de la serie 20, culminación del *crescendo* que venimos describiendo: "es día a de plazo, sepades que non más". Una vez más, como en el v. 307, narrador y público vuelven a comprometerse dramáticamente en la acción.

Modulada a partir de diversas voces: las de Martín Antolínez, el Cid, el narrador y, en *off* la del monarca, nos hallamos frente a un tipo de reiteración muy alejada de la mecanización formulística, que de algún modo satura semánticamente la primera parte del Cantar del Destierro y que al mismo tiempo enlaza estrechamente a lo largo de varias series los episodios previos a la acción heroica del *Cantar* y convierte en objeto tangible el paso del tiempo a través de la insistencia obsesiva de las marcas cronológicas.

No siempre las reiteraciones presentan semejante carácter dramático. El episodio del conde de Barcelona (series 55-62) revela claramente que el mismo procedimiento es utilizado con distintos fines. Poseedor de una estricta trabazón interna en la que los versos encadenados cumplen una importante función, el fragmento se articula a través del desarrollo de dos asuntos anudados en una suerte de contrapunto: a) Don Remont se niega a comer, b) el Cid insiste para que lo haga. Así, a través del entrelazamiento del "non combré un bocado" o "non quiero comer ál" de Don Remont y el "comed, comde", *leit-motiv* insistente y burlón -en el que juegan las aliteraciones y las metátesis- con que el Cid encabeza cada una de sus respuestas, se va tejiendo la ceñida trama de este fragmento.

El tema se inicia en la serie 59 (vv. 1017-1023) y se prolonga en las siguientes, convertidas en verdaderas variaciones musicales del asunto apuntado:

"A mio 'id don Rodrigo grant cozínal adobavan;
el conde don Remont non gelo preçía nada;
adúzenles los comeres, delant gelos paravan,
él non lo quiere comer, a todos sosañava:
"Non combré un bocado por quanto ha en toda España,
antes perderé el cuerpo e dexaré el alma,
pues que tales malcalçados me vençieron en batalla".

La serie siguiente (60) comprende la respuesta del Cid, o segunda "línea melódica" del episodio:

"Mio 'id Roy Díaz odredes lo que dixo:
"comed, comde, deste pan e beved deste vino.
Si lo que digo fiziéredes, saldredes de cativo;
si non, en todos vuestros días non veredes cristianismo".

La segunda negativa del conde inicia la serie 61:

"Comede don Rodrigo, e penssedes de folgar,
que yo dejar m, morir, que non quiero comer al".

Como en el caso anterior, la réplica del Cid se incluye en otra serie, cuyo comienzo es similar al de la 60 y retoma el mismo tema amplificándolo. En ella merecen destacarse las aliteraciones de los vv. 1033 y 1033b que varían el v. 1025 de la serie 60 (insistiendo en el "comed comde") y el paralelismo sintáctico de los vv. 1033b y 1034:

"Dixo mio Çid: 'comed, comde, algo,
ca si non comedes, non veredes cristianos;
e si vos comiéredes don yo sea pagado,
a vos, el comde, e dos fijos dalgo
quitarvos he los cuerpos e darvos e de mano' ".

Cambia a continuación el esquema seguido hasta este momento por la serie, que consistía en iniciar nueva asonancia con las respectivas palabras de cada uno de los protagonistas: en la misma serie, sin variar de asonancia, D. Remont comienza a cobrar esperanzas:

"Quando esto oyó el comde, yas iva alegrando" (v. 1036)

A continuación, el Cid vuelve a insistir con dos versos que resumen el contenido de 1033-1035b, como si quisiera apresurar la decisión del conde:

"Pues comed, comde, e quando fóredes yantado,
a vos e a otros dos dar vos he de mano" (vv. 1040-1041)

Los vv. 1049-1052 presentan a un D. Remont que cumple de buen grado las condiciones impuestas, circunstancia enfatizada por la intervención directa del juglar:

"Alegre es el conde e pidió agua a las manos,
...
comiendo va el conde ¡Dios, qué de buen grado!"

Señalemos también el hecho de que en el v. 1049 el juglar logra traducir a través de las formas verbales la culminación del proceso iniciado en el 1036: "Quando esto oyó el comde, *yas iva alegrando:*", v. 1040: "*Alegre es* el conde...".

Los vv. 1054-1055 varían, con cierta ironía, el v. 1034:

"Si bien no comedes, comde, don yo sea pagado,
aquí feremos la morada, no nos partiremos amos".

Por su parte, el v. 1057 es reiteración de los 1051-1052:

"Con estos dos cavalleros apriessa va yantando" (v. 1057)

"Con los cavalleros que el 'id le avie dados
comiendo va el comde, ¡Dios, qué de buen grado!" (vv. 1051-1052)

Con las palabras del conde ya dispuesto a partir, se cierra el episodio iniciado en el v. 1020. Pueden compararse en este sentido los vv. 1020-1023 con los 1062-1063, punto de partida y de llegada, respectivamente, de todo el proceso señalado:

"Non combré un bocado por quanto ha en toda España,
antes perderé el cuerpo e dexaré el alma,
pues que tales malcalçados me vencieron en batalla"
(vv. 1021-1023)

"del día que fui comde non yanté tan de buen grado,
el sabor que dend e non será olbidado" (vv. 1062-1063)

Cuarenta versos fueron suficientes para montar esta pequeña tragicomedia, cuya acción -el paulatino convencimiento del conde- se abre paso -como ya hemos dicho- a través del juego sutil y zumbón de las reiteraciones que acentúan, a la vez, su aspecto irónico.

Señalemos, por fin, otro caso en que lo reiterado no son ya versos sino episodios enteros. Tal el tema de las tres embajadas de Alvar Fáñez ante el rey, posteriores, respectivamente a las batallas de Castejón, Alcocer y Valencia, a partir de las cuales se irá gestando el proceso del perdón real.

Lo que interesa en esta oportunidad son las estrategias desarrolladas por el narrador para modular las alternativas de esta secuencia tripartita.

Comienza este tema en el v. 812 de la serie 40 con las palabras del Cid a Alvar Fáñez: "Enbiar vos quiero a Castiella con mandado/ desta batalla que avemos arrancado;/ al rey Alfons que me a ayrado/ quiérol enviar en don treynta cavallos,/ todos con siellas...". Interesa fundamentalmente en este primer episodio examinar las palabras del rey: al comienzo de su discurso, el Cid no es nombrado directamente, es aún "omne ayrado, que de señor non ha graçia" y a quien es imposible acoger "a cabo de tres sedmanas". Dos versos más adelante, el héroe ya es nombrado: ante la vista de la "presentaja", el rey se complace de "mio 'id que fizo tal ganancia". El último verso de la serie (889) intensifica el empleo del epíteto: se trata ahora del "Cid Campeador", si bien, y esto es significativo, el segundo hemistiquio parece neutralizar, o por lo menos matizar ambiguamente, lo dicho en el primero: "mas del 'id Campeador, yo non vos digo nada".

La segunda embajada, relatada a partir del v. 1270, se dispone en un contexto bastante semejante. Después del reparto del botín (vv. 794-809), el Cid decide enviar un nuevo presente al rey: "Si a vos ploguiere, Minaya, e non vos caya en pesar/ enbiar vos quiero a Castiella, do avemos heredades,/ al rey Alfonsso mio señor natural;/ destas mis ganançias que avemos fechas acá,/ dar le quiero çient cavallos, e vos ídgelos levar" (vv. 1270-74).

Notemos, al pasar, el cambio de epíteto aplicado al rey: en el v. 815 se trata de "el rey Alfons que me a ayrado", en el 1272, "al rey Alfonsso mio señor natural". Ya no se trata del soberano que le privó de su gracia, sino de aquel de quien por naturaleza es vasallo, como si con esta variante el narrador fuera trazando el camino hacia el perdón.

La segunda entrevista (vv. 1316-1384) entre Minaya y el rey permite señalar diversos aspectos significativos. La aparición del rey está marcada por un verso cuya sonoridad se acentúa por las homofonías en *í* y *ó* que deslindan netamente los dos hemistiquios: "De missa era exido essora el rey Alfonso" (v. 1316). Por su parte, los versos relativos a Alvar Fáñez introducen, a través de una gestualidad muy connotada, un clima de solemnidad y patetismo, ausente en la primera entrevista, en la que los ademanes y actitudes de los protagonistas están apenas insinuados: "afé Minaya Albar Fáñez do lega tan apuosto;/ fincó sus inojos ante tod el puoblo,/ a los piedes del rey Alfons cayó con gran duolo,/ besávale las manos e fabló tan apuosto" (vv. 1317-1320). La estructura de la primera parte del discurso de Alvar Fáñez (1321-1339) repite, amplificándola, la

del parlamento paralelo de los vv. 875-880 correspondientes a la primera entrevista:

1) el Cid envía sus saludos al rey (vv. 1321-1324)
2) mención de sus victorias (cf. vv. 875-877 y 1325-1333)
3) envía un presente al rey (cf. v. 878 y 1334-1337)
4) el Cid se declara vasallo del rey (cf. vv. 878 y 1338-1339).

A continuación los vv. 1340-1344 son la aceptación por parte del monarca del obsequio del Campeador, pasaje paralelo al de los vv. 881 y ss. Tendríamos así un buen ejemplo de construcción de un episodio sobre la base de elementos de tipo formulístico, característico de la poesía oral. Pero este paralelismo está lejos de indicar una simple reiteración de situaciones: no sólo el contenido general de las palabras del rey señala en forma perceptible un cambio en su actitud, sino que esto está subrayado por la elección que hace el juglar de los epítetos referidos al Cid: el término *Campeador* utilizado como asonante, se repite siete veces en boca del rey.

El contexto en el que se inserta la tercera y última embajada es igual al de las dos anteriores: nueva victoria del Cid (vv. 1711-1725), reparto del botín (vv. 1772-1790), que esta vez cobra dimensiones espectaculares, partida de Minaya hacia la corte llevando el don (vv. 1799-1820). Sin embargo, el esquema de la entrevista, bsicamente el mismo, se amplifica con la introducción de nuevos elementos que inciden sobre todo en el plano expresivo. Tal, por ejemplo, la actitud del rey ante la llegada de los embajadores. En el primer episodio la presentación de Alfonso es estática, se da simplemente a través de un verso que introduce al discurso directo: "vídolos el rey, fermoso sonrrisava" (v. 873). En el segundo, si bien hay ya un intento por marcar cierto dinamismo en la acción (Alfonso sale de misa, Alvar Fáñez va a su encuentro, vv. 1316-1320), la actitud inicial del rey -la pasividad- no se ha modificado aún. En el tercer episodio esta situación varía radicalmente: ante el anuncio de una nueva embajada, incapaz ya de contener su alegría, se adelanta él mismo a recibir a los caballeros del Cid: "Alegre fo el rey, non vidiestes atanto,/ mandó cavalgar apriessa todos sos fijos dalgo,/ hi en los primeros el rey fuera dio salto,/ a veer estos mensajes del que en buen ora nasco" (vv. 1831-1834). El avance físico, concreto, anticipa y configura de este modo el encuentro espiritual, el perdón definitivo.

La parte central del episodio (discurso de Alvar Fáñez y respuesta del rey) contiene los mismos elementos que en los dos casos anteriores, con apenas una leve variante en su disposición (fidelidad del vasallo a su señor, vv. 1845-1848; victorias alcanzadas por el Cid, vv. 1849-1851; botín obtenido, vv. 1852-1853; presentación del botín, v. 1854).

El acercamiento rey-Cid culminará con el perdón definitivo de este último, largamente preparado, tanto desde el punto de vista de la narración como del discurso: "sírvem mio 'id Roy Díaz Campeador,/ elle lo mereçe e de mí abrá perdón" (vv. 1898-1899).

Se llega así al clímax de este proceso que, a partir de la serie 47 fue cubriendo una serie de etapas en las cuales, por un lado, las amplificaciones fueron variando y matizando cada uno de los tres episodios y, por otro, los diferentes epítetos fueron connotando toda una modificación en la conducta real: desde el "omne ayrado" del v. 882, pasando por las distintas ocurrencias de "Campeador" de la serie 82, hasta llegar a la 102 en la que, en el momento del perdón, el héroe es para Alfonso "mio 'id Roy Díaz el Campeador". Por otra parte, unos versos antes (v. 1890), en una suerte de autorretractación pública, el propio rey utiliza por primera vez en todo el *Cantar*, el epíteto "buen" para referirse al Cid, epíteto que cobra aún más fuerza contrapuesto al "mal" que Alfonso se atribuye: "Hyo eché de tierra al buen Campeador,/ e faziendo yo a él mal e él a mí grand pro". Como bien dice Edmund de Chasca, "todo el desarrollo del *Poema* hasta ahora ha venido a parar al adjetivo *bueno* usado por el rey para caracterizar al vasallo que había tenido por malo"[10].

Es indudable que el tipo de reiteraciones analizadas, ya sea las referentes a un solo verso o a episodios enteros, se encuentran muy lejos de las meras fórmulas o motivos estereotipados que en forma más o menos mecánica utilizaban los juglares para resolver determinadas situaciones de índole mnemotécnica o narrativa, planteadas en el transcurso del recitado. Con ello no se pretende significar que el *Cantar* carezca de estos recursos propios de la composición oral[11], sino más bien señalar que nos hallamos frente al hecho de un estricto control del texto, tanto en el nivel expresivo como en el de la narración, lo cual corrobora la postura de buena parte de la crítica actual, a la que nos referimos al comienzo de este trabajo. Ello subraya, además, la necesidad de no considerar por separado las técnicas de la oralidad y las de la escritura, ya que al fijarse por escrito un texto épico no pueden omitirse ni desaparecer las marcas presentes desde sus orígenes que se suman, en esta etapa, a los rasgos generados por otro tipo de estructura.

Consecuentemente, la reiteración no formulística en el *Cantar de Mio Cid* deja de ser entonces mero gesto vocal para transformarse en ritmo unificante y ordenador susceptible de organizar verdaderas constelaciones de sentido.

---

[10] Con anterioridad hice referencia a estos elementos en "Algunos aspectos de la coherencia narrativa en el *Cantar de Mio Cid*", *Filología*, XX, 1, 1987, pp. 61-67.
[11] Edmund de Chasca, *El arte juglaresco...*, p. 85.

ENTREVISTAS

Dra. Laura Balleto
Universidad de Génova
(Génova - Italia)
(Por Ariel Guiance)

La Dra. Laura Balleto, investigadora del Istituto di Paleografia e Storia Medievale de la Universidad de Génova y docente de la misma institución, es autora de numerosos trabajos sobre historia medieval italiana. Por otra parte, su especialización en paleografía la ha llevado a editar importantes documentos y fuentes de la misma época, dando a conocer material inédito de repositorios locales. Colaboradora del Dr. Geo Pistarino, su interés histórico se ha centrado en la Génova medieval y sus comarcas del Mar Negro en los siglos XIII-XV. Entre sus obras se cuentan: *Statuta Antiquissima Saone (1345)* (Génova, 1971), *Il cartulario di Arnaldo Cumano e Giovanni di Amandolesio (Ventimiglia, 1256-1264)* (en colaboración), "Gli ordenamenti del governo comunale di Savona a metà del Trecento", *Atti e Memorie della Società Savonese di Storia Patria* (1974); *Genova nel Duecento. Uomini nel porto e uomini sul mare* (Génova, 1983) y "Commercio di libri fra Genova e Cadice nel primo Cinquecento" (*Saggi e documenti* IV, 1983).

—En un artículo de reciente aparición, Denis Muzerelle sostiene que la paleografía medieval francesa de la actualidad tiene ciertos temas privilegiados. Uno sería los estudios sobre ***scriptoria*** *(considerando especialmente sus elementos "perigráficos" y "codicológicos", como abreviaturas, puntuación, etc.); el otro, los trabajos sobre* ***biografías*** *(desplazados del análisis de las vidas de los autores al de sus técnicas de trabajo intelectual). En el caso de la paleografía italiana, ¿se comparten estas orientaciones o han aparecido otros temas de estudio?*

—En Italia, los estudios recientes, desde hace unos veinte años, se han consagrado sobre todo al análisis de las escrituras, con particular

atención a las escrituras del período humanístico -en especial considerando que el humanismo es genéticamente un fenómeno italiano y que la escritura de esta época está estrechamente ligada tanto con la historia de la cultura como con la historia del arte-. Un autor como Francesco Petrarca ha sido por consiguiente analizado incluso desde esta perspectiva, es decir, tanto en su manera de escribir como en sus teorías sobre tipologías de escritura de la tardía Edad Media. La atención se centró también sobre los *scriptoria* y sobre la producción de códices, esto especialmente en la Italia meridional pero también, con algún relieve, en lo referido a la Italia centro-septentrional (cfr., por ejemplo, las investigaciones de Geo Pistarino sobre Sarzana, en Lunigiana, en el siglo XIII).

—Junto a la paleografía, la otra rama de investigaciones que ha surgido en los últimos años es la ***codicología****, esa especie de disección del texto medieval, aplicando técnicas que van del análisis químico del material hasta la estadística de los términos empleados. ¿Qué opinión le merece esta orientación? ¿Un análisis de este tipo, no hace perder la perspectiva de conjunto de la obra?*

—La codicología ha conocido un amplio desarrollo a través de la institución de enseñanzas específicas en las Universidades italianas, por ejemplo, en la de Pavía, bajo la dirección científica de Ettore Cau. La producción de códices en la tardía Edad Media conoció toda una serie de relaciones colaterales: con el estilo de escritura, con el arte de la miniatura, con el arte de la encuadernación, con el tránsito del códice al incunable, con la formación de bibliotecas en los grandes centros culturales, sobre todo religiosos. Yo misma he contribuido modestamente en lo que se refiere a la biblioteca de los Padres dominicos de Taggia.

En este aspecto, se ha consagrado particular atención a los pliegos de pergamino de los códices utilizados en los siglos pasados para encuadernaciones, los cuales a veces han conservado partes de obras perdidas. Cito, por ejemplo, una vez más, a Geo Pistarino, quien ha descubierto en Alessandria un fragmento de un códice perdido en lengua vulgar de la tardía Edad Media.

Se ha dedicado una especial atención a los códices o fragmentos de códices hebraicos, de los cuales Italia fue tan rica; la Biblioteca Cívica Berio de Génova conserva algún ejemplar importante. Estos códices o fragmentos de códices han sido objeto de atentos estudios por parte de los especialistas que los han reunido y que están compilando un catálogo.

—Se ha dicho que la paleografía encontrará un auxiliar fundamental en los sistemas informáticos (que le facilitarán no sólo el archivo de datos sino la elaboración de secuencias de grafías o la comparación inmediata de usos lingüísticos para determinar contactos culturales). ¿Cree usted que, efectivamente, el empleo de ordenadores servirá para "renovar" esta disciplina? ¿Ya se han hecho aplicaciones de estos métodos en su país y con qué resultados?

—Como todos los medios mecánicos que hoy intervienen en la elaboración de los datos resultantes de las fuentes escritas, así también los sistemas informáticos pueden ser de gran utilidad en los estudios de paleografía para la reunión y la elaboración de los tipos gráficos y, sobre todo, de los sistemas de abreviación. Una vasta obra de recolección y de confrontación en este campo ha sido realizada hace algún tiempo por Giorgio Costamagna: los sistemas informáticos, si se saben utilizar, podrán ulteriormente ayudar a profundizar y enriquecer este sector de la investigación. Será necesario, sin embargo, disponer de un personal especializado y de instrumentos técnicos adecuados, de los que por el momento se carece. Por otra parte, entre muchos estudiosos italianos se ha difundido la convicción que los medios mecánicos, aunque utilísimos, no podrán jamás substituir la libre investigación y la fantasía crítica del intelecto humano.

—Fuera del ámbito de su especialización, ¿qué otras orientaciones de análisis encuentra en la actual historiografía medieval italiana? ¿Continúa esa gran tradición de historia económica y social, con temas-claves en el comercio, la navegación, las finanzas, la moneda...?

—La historia económica y social está todavía en auge en Italia, con los temas-clave -como usted dice- de historia del comercio, de la navegación, de las finanzas, la moneda, a los cuales se han agregado las investigaciones sobre administración pública, sobre la actividad de los institutos caritativos, sobre contabilidad familiar y sobre monedas de las colonias genovesas y venecianas en Ultramar (lo que implica contar con un sólido apoyo de la historia y de la historiografía de otras naciones).

Se siente sobre todo la carencia de las ediciones de los manuales de comercio y de los libros de contabilidad, ya pública, ya privada: para realizar estas ediciones es necesario sin embargo desarrollar ulteriormente la paleografía y sobre todo el conocimiento del sistema de abreviaciones

de las escrituras mercantiles, de la tipología de los números árabes y de las marcas comerciales, de la estructura de la partida doble, etc.

—Por último, parece haber en nuestros días una especie de "conciencia de crisis" dentro de los historiadores. En el ámbito de la historia medieval, algunos consideran que esa crisis se superará, entre otras cosas, con un retorno a la historia política (ya sea la de antiguo cuño positivista o la de corte antropológico). ¿Está de acuerdo con esa crisis? ¿Cree que este retorno a la política como esqueleto de la historia -parafraseando a Jacques Le Goff- es necesario como respuesta a una historia demasiado "estructurada" y atemporal?

—El tema de la crisis vuelve sistemáticamente al campo de los estudios medievales, porque es connatural con el desarrollo de la historia misma, con los períodos de mayor o menor preeminencia de uno u otro interés según las fases mismas que la humanidad atraviesa. Ciertamente, comienza a advertirse también en Italia cierto cansancio por la temática económico-social que ha alcanzado una fase de, tal vez, excesivo desmenuzamiento. Se siente la necesidad -y ya se advierten los primeros síntomas- de un renacimiento de los estudios de historia intelectual, cultural, religiosa y, sobre todo, política. Todo esto está ligado a la evidencia de la fase histórica que Europa y el mundo están atravesando.

En verdad, en los últimos lustros hemos asistido a un exceso de la historia estructurada y atemporal, esto está ya llevando, consecuentemente, a una sensibilidad difusa o, mejor aún, a una reimposición de la temática política que no podrá, sin embargo, repetir los esquemas de la anterior sino deberá hacerse permeable, compenetrarse y vivificarse con elementos socio-económicos, culturales y religiosos, en una tentativa de historia global.

Dr. Carlos Barros Guimeráns
Universidad de Santiago de Compostela
(Santiago de Compostela - España)
(Por Ariel Guiance)

Doctorado en la Universidad de Santiago de Compostela en 1988, Carlos Barros Guimeráns se desempeña como profesor en la cátedra de Historia Medieval de la misma Universidad. Ha realizado estudios de posgrado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Especialista en historia de los levantamientos sociales de la baja Edad Media, su tesis doctoral sobre *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV* ha sido publicada en Madrid en 1990. Asimismo, ha desarrollado otro de sus temas de investigación, la historia de las mentalidades, a través de numerosos artículos, aparecidos en revistas científicas españolas y del exterior. Entre estos últimos se cuentan: "La *nouvelle histoire* y sus críticos" (*Manuscrits*, 9, 1991), "El *tournant critique* de *Annales*" (*Revista de historia medieval*, 2, 1991) e "Historia de las mentalidades, historia social" (*Temas Medievales*, 2, 1992).

—Desde hace algunos años, Ud. viene trabajando sobre la problemática teórica y metodológica de una de las orientaciones actuales de la historia como es la historia de las mentalidades. ¿Qué lo impulsó a dedicarse a ella y de qué manera entiende que debe hacerse una "historia de las mentalidades" en la década de los '90?

—El afán por investigar temas nuevos y aplicar otras metodologías y también la búsqueda de respuestas sobre los hechos históricos -en mi caso, una revuelta social- que los enfoques tradicionales no daban.

Entiendo la innovación como un valor positivo en ciencias sociales, sin dejarme llevar -ni paralizar- por la circunstancia de que la renovación historiográfica tenga a menudo la connotación de moda intelectual (también el marxismo estuvo de moda en el '68...). Debemos separar lo que la historia de las mentalidades tuvo de fenómeno efímero -en Francia y en los países anglosajones ya no está de moda con ese nombre- de lo que ha entrañado y entraña en cuanto a adquisiciones permanentes: temáticas, conceptuales, metodológicas, conocimiento histórico acumula-

do. Hacer historia de las mentalidades es, en primer lugar, recorrer senderos inexplorados -lo cual no nos exime, claro está, del riesgo de caer en la banalidad- tanto por la vieja historia de las ideas y de las instituciones como por la historia económico-social de los '60.

¿Qué tipo de historia de las mentalidades puede ser más productivo en los '90? Para mí -y con ello no pretendo desvalorizar orientaciones más descriptivas-, aquélla que investigue el territorio común de la mentalidad con la sociedad por un lado y de la mentalidad y la política, los acontecimientos y los individuos, por el otro. Y no lo digo sólo por la necesidad de completar investigaciones anteriores en estos campos, es que el estudio de la historia desde la subjetividad arroja nuevas luces interpretativas, plantea nuevas preguntas, permite avanzar en una explicación científica que parta de la consideración de que la historia la hacen los hombres y no fuerzas ciegas, ocultas....

—Entre lo que acaba de decir, me interesaría conocer su opinión sobre un tema: ¿cómo se debe conciliar la historia de las mentalidades con la historia social -especialmente, con la de orientación marxista-?

—Yo me hago a veces la pregunta al revés, ¿cómo se ha podido llegar a ver como irreconciliables, en historia, aspectos tan inseparables como lo mental y lo social? ¿Por qué la antropología y la psicología sociales han triunfado unificando campos de la realidad que a la historia tanto le cuesta investigar conjuntamente?

Evidentemente, hay una pérdida de la visión de los hechos históricos como totalidades... y cierta incomodidad -cuando no incapacidad- del historiador, hasta no hace mucho, para analizar con rigor la dimensión más subjetiva de la historia.

Para mí está claro que del estancamiento actual, de la crisis de la historia económico-social como eje interpretativo de la historia, sólo se sale integrando el análisis objetivo con el subjetivo, revalorizando en definitiva el estudio del sujeto social, humano, mental, sin dejarse llevar por el péndulo... Superando dialécticamente lo anterior, hay que hacer historia subjetiva sin renunciar a todo lo que nos ha enseñado y nos enseña la historia objetiva, económica, estructural.

Somos muchos los que, pese a la moda imperante, seguimos valorando como irreversible -y aún necesaria- la aportación del materialismo histórico a la construcción de la historia como disciplina científica. El problema está, a mi modo de ver, en la relación del marxismo con otras corrientes historiográficas. Lo más fructífero es la cooperación, siempre

que ello sea posible. Debería incluso ser obligatoria, en los casos sobre todo de compatibilidad teórica, como lo demuestra la antigua -y variable- relación del materialismo histórico con la escuela de *Annales*. La posibilidad de una historia social de las mentalidades es un ejemplo. Sinceramente, no creo que exista futuro alguno para la historiografía marxista sin permeabilidad a otras influencias intelectuales, sin receptividad a las innovaciones que vienen de otros lados: no hicieron otra cosa Marx y Engels mientras vivieron. Y, al revés, la investigación histórica más vanguardista ¿cómo puede prescindir del punto de vista materialista si quiere sobrevivir al posmodernismo y eludir la muerte de la historia, anunciada a bombo y platillo?

—Otro tema de su especialidad -vinculado al anterior- es el de la famosa "Ecole des Annales" francesa. Son bien conocidos sus trabajos sobre este asunto, pero hay un punto que me gustaría profundizar: a su juicio, ¿cuál ha sido la influencia de "Annales" en la historiografía española?

—Mira, dentro de la historiografía del siglo XX, *Annales* ha supuesto la ruptura más radical con la historia tradicional, para bien y para mal. Los historiadores marxistas, por ejemplo, en no pocos casos han impuesto una historia económico-social sin dejar de hacer historia política, *événementielle*, narrativa, etc. Los *annalistes*, sin embargo -hoy las cosas están empezando a cambiar-, al cortar de raíz con la historia anterior, impactaron tremendamente -tarde o temprano- las historiografías nacionales que seguían el viejo cauce. La influencia renovadora sobre los historiadores españoles se produjo a finales de la época de Franco, en los '60 y los '70, cuando ya era posible una relación con el exterior y habían crecido lo suficiente los movimientos democráticos en la universidad española. Merced a este impacto decisivo de *Annales* -en combinación con el materialismo histórico- la historiografía española se puso al día, la historia económico-social sustituyó provechosamente a la historia episódica de las grandes batallas, las grandes individualidades, las grandes instituciones. Pero después, al pasar los franceses de lo económico a lo mental, sobrevino la fatal desconexión. En los '80 fue inclusive habitual entre historiadores españoles hacer gala de cierto menosprecio -en ocasiones, basado en la ignorancia- hacia el conjunto de la historiografía francesa y en concreto hacia la historia de las mentalidades, prejuicio que ahora, en los años '90, se está superando claramente. El debate abierto en diciembre de 1989 por la dirección de la revista *Annales* proponiendo el *tour-*

nant critique y la perspectiva de unos "cuartos *Annales*", están facilitando una nueva relación entre los historiadores españoles y franceses que, según mi concepción y en función de la experiencia anterior, ha de fundamentarse en el intercambio equivalente, habremos de guardar distancias tanto del mimetismo como del hipercriticismo....

—Siguiendo con el tema: si tuviera que caracterizar la evolución general (ya saliendo de "Annales" y las mentalidades) de la historiografía española de los últimos diez años, ¿cuáles serían, a su criterio, las notas distintivas?

—Primeramente, la maduración. No cabe dudar del alto nivel alcanzado por la historia profesional en España y de la progresión en cantidad y calidad de los estudios históricos, durante los años '80, en nuestras universidades. El mayor defecto ha sido el retraso acumulado en la renovación. Todavía hoy se está empezando a generalizar el paso indispensable de la historia económica a la nueva historia social de lo mental y lo cultural. La ruptura con los "terceros *Annales*" ha perjudicado, indirecta pero objetivamente, el intercambio de los historiadores españoles con otras historiografías renovadas (angloamericanos e italianos, en particular) que, sin embargo, no han dejado nunca de relacionarse críticamente con la *nouvelle histoire*, influyendo positivamente sobre ella a la vez que se beneficiaron de sus descubrimientos.

Con todo, la situación ha variado desde finales de los '80, en especial gracias a los jóvenes recién llegados a la investigación, que viajan más al extranjero, hacen su tesis doctoral en períodos más breves, se encuentran en un contexto intelectual e ideológico menos rígido para nuevos proyectos, etc.

Dos procesos macrohistóricos interrelacionados -cuyos efectos intelectuales están en sus inicios-, caída del muro de Berlín y unificación europea, van a precipitar el proceso en curso de renovación y homologación internacional de la historiografía española. Una cuestión clave es saber si las nuevas y viejas historias se van a articular armónicamente o no.

—Su última opinión me ha sugerido otra pregunta: una crítica común que se hace al trabajo histórico de nuestros días es el de su excesiva fragmentación -tanto temática como metodológica- y la proliferación de nuevas "orientaciones" (léase historia del imaginario, psicohistoria, historia antropológica, etc.). A su juicio, ¿dicha proliferación es perjudi-

cial o benéfica para la historia? En otras palabras, ¿se está perdiendo la antigua "historia total", preconizada tanto por el materialismo como por otras escuelas?

—La fragmentación es, ante todo, un subproducto del crecimiento historiográfico que es un fenómeno mundial y presupone mayor pluralidad no solamente en temas y métodos, sino también desde el punto de vista nacional. Hoy la renovación historiográfica es multicéntrica, por eso encontramos a menudo que cada historiografía nacional da un nombre distinto a orientaciones muy cercanas que se alimentan mutuamente. El denominador común de la historia francesa de las mentalidades (y sus derivaciones actuales: historia del imaginario, de las representaciones, de los valores...), la nueva historia cultural americana, la antropología histórica y la psicohistoria anglosajonas, la microhistoria italiana, etc., no es otra cosa que enfocar la historia desde el sujeto. No hay que sentir ninguna nostalgia por uniformidades nominales del pasado: es más positivo científicamente compartir orientaciones comunes y divergir fructíferamente en el resto (nombres y asimismo contenidos).

Por supuesto que una referencia teórica común que urge recuperar es el horizonte de la historia total, sacudiéndonos de encima el típico complejo del historiador que se declara frecuentemente vencido de antemano ante un objetivo que, por el contrario, la sociología y la antropología consideran viable en la teoría y en la práctica.

—Entre sus actividades actuales sabemos que se cuenta la organización del Congreso Internacional "La historia, a debate", a celebrarse en Santiago de Compostela en julio de 1993. En su opinión -y como conclusión- ¿cuál cree que será el futuro de la historia?

—Bueno, la "peregrinación" historiográfica a Compostela que proponemos para el año jacobeo de 1993 responde a un doble objetivo: poner en contacto a historiografías de vanguardia dispersas geográficamente y resituar al historiador ante un tiempo presente sumamente convulso. Realmente el mundo intelectual está en una encrucijada y creemos que el historiador tiene algo que decir. Si la humanidad tiene un futuro, la historia también, porque es imposible -y lo que voy a decir es una perogrullada- entender el presente y entrever el futuro sin el auxilio de la historia. Precisamente, las tendencias actuales a prescindir prospectivamente del conocimiento de la historia (tecnocratismo, "el fin de la historia", etc.) reflejan hasta qué punto los acontecimientos van por delante de nuestras investigaciones. Sin la historia y los historiadores, no obs-

tante, no se pueden dominar los acontecimientos actuales y perfilar racionalmente un futuro: el rol en el Este de los historiadores en la nueva actividad política (el caso de Geremek no es el único) es un paradigma de cómo la historia difícilmente se mueve sin los historiadores. En suma, ¿puede haber un futuro sin un análisis genético del presente y sin contar con los historiadores? Mi respuesta es no.

NOTAS CRÍTICAS

ALBERT, Jean-Pierre, **Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates**, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990 (379 pp.).

El estudio del cristianismo medieval ha suscitado en los últimos años una serie de obras que -renovando los enfoques, los temas y la metodología empleada-, transformaron completamente este campo de investigación. Este libro de Jean-Pierre Albert se inscribe en dicho cambio, ya que su objetivo ha sido el de estudiar el origen y desarrollo de ciertos temas del pensamiento cristiano medieval vinculados al crisma -y, por extensión, al bálsamo y los perfumes de que éste se compone-, la forma en que los mismos se plasmaron en determinados rituales, la simbología empleada para representarlos y las leyendas que circulaban en torno a ellos.

Una investigación de estas características requiere, más que un análisis de tipo histórico, una cuidadosa aproximación antropológica o, mejor aún, etnológica -lo que, por cierto, implica el riesgo de caer en un estudio fenomenológico en el que se pierda la dimensión histórica, lo que no ocurre en este caso-.

La obra de Albert es deudora, como el mismo autor lo reconoce, de los estudios de Claude Lévi-Strauss en torno al mito y su función en las sociedades preindustriales. Su presupuesto general pretende demostrar que el mito no sólo cumplió un papel significativo en el cristianismo medieval sino que hasta fue capaz de articular una relación entre los principios básicos de la religión y la doctrina y el conjunto de creencias populares. La "mitología cristiana" -en este caso, la de los aromas- habría servido, pues, para modelar un espacio de ideas e imágenes en torno a ciertas instituciones y objetos particulares -las reliquias sagradas, el sacramento del bautismo, el papel de la realeza en el mundo cristiano, etc.-, cumpliendo la misma función que la mitología antigua había tenido en las sociedades clásicas y primitivas.

La investigación parte de un hecho fundamental: el enorme valor que tuvo el crisma como elemento de identificación del cristiano bautizado. Su utilización en ceremonias tales como la consagración de los altares de las iglesias, el ordenamiento religioso o el mismo bautismo -no así en la extremaunción, ya que en ella no se emplea el crisma sino el óleo de los enfermos- contribuyó a afirmar su prestigio en el imaginario popular como recurso esencial para la transferencia de lo sagrado. Dadas estas características excepcionales, el crisma fue objeto de análisis tanto de la historia natural -hoy diríamos científica-

como de la historia sagrada medievales: "[ellas] se unían para reconocer en él una substancia cuyas propiedades físicas no son separables de sus poderes simbólicos" (p. 12). Esto último le permite al autor exponernos el tipo de fuentes que utilizará para su investigación: en efecto, ese entrecruzamiento de lo natural y lo simbólico se presenta en particular en los relatos de viajes -verídicos o imaginarios-, los lapidarios y bestiarios y la hagiografía (en lo que hace a su contenido legendario teñido de un matiz cristiano).

En función del postulado anterior, Albert analizará tres grandes temas -que corresponden a las tres partes en que está dividido el libro-: las características "naturales" del crisma, la dimensión religiosa que alcanzó y el papel político que cumplió al convertirse en la pieza fundamental del ceremonial de la unción real.

En lo que hace a la primera de esas tres partes, el autor nos muestra cómo el crisma estaba asociado en el pensamiento medieval con los dragones, argumentando que unos y otros compartían en su esencia lo divino y lo terreno: el primero, por su misma naturaleza -aunque se obtenía en la Tierra, era fundamentalmente un objeto divino-; los dragones, porque tenían también una parte divina -sus alas y patas, que a algunos les fueron quitadas después de su expulsión del Edén, convirtiéndose en serpientes-. Esta relación luego se extiende a las piedras preciosas: se suponía que dragones y serpientes próximos a morir secretaban una saliva (o un veneno) que se solidificaba formando una piedra -la misma apariencia de estas piedras era una prueba de ello-. A partir de estas premisas, se dedujo que los dragones producían el crisma -confundiendo a éste con el bálsamo-, solidificado en piedra.

Las mismas analogías se aplicaron a otras piedras preciosas, a las que se consideraba como concreciones sólidas de ciertos perfumes, procedentes unas y otros de Oriente. Esta última referencia le permite a Albert aproximarse al tema de la "geografía del crisma", vinculada precisamente a Oriente. Esto no debe sorprendernos ya que el Oriente era la tierra consagrada por Cristo y el lugar que se creía próximo al Edén -ámbito por excelencia de los aromas y las piedras preciosas-. En este tema, seguiríamos, pues, oscilando entre lo terrestre y lo celeste, lo humano y lo divino -idea en la que el autor pone especial énfasis-.

Todas estas relaciones entre crisma, dragones, perfumes y Edén llegaron a unirse en el pensamiento medieval hasta el punto que en la *Carta del Preste Juan*, del siglo XIII -de la que Albert hace un uso ejemplar-, unos y otros se cruzan de manera recurrente: en ella se dice que el crisma se obtenía directamente del Arbol de la Vida -ubicado en el Edén-, durante la noche de san Juan, el único momento del año en que se quedaba dormida la serpiente monstruosa que lo cuidaba -un dragón-. Recordemos, por otra parte, que el fruto del Arbol de la Vida otorgaba la inmortalidad física, en tanto el crisma concede la inmortalidad espiritual. Esta última circunstancia es analizada por el autor a través de la leyenda del hijo de Adán, Set, a quien se le negó el óleo de dicho Arbol para salvar a su padre. A cambio, se le indicó que lo recibiría bajo la forma del crisma el día en que Jesús -nuevo Adán-fuera bau-

tizado en el Jordán (reconciliando así a los hombres con Dios).

Estas tradiciones maravillosas sobre el crisma, paralelamente fueron insertas en un contexto sagrado, del que Albert da cuenta en la segunda parte de su libro. En todas ellas, lo que se busca es afirmar la relación que existía entre el crisma y Jesús -continuando la leyenda de Set-. Pero esta vinculación no sería solamente simbólica, sino que se manifestaría como una "transferencia de substancias", un contacto efectivo. Como bien lo señala el autor, dado que no se poseen reliquias propias de Jesús, la adoración debía concentrarse en estas "reliquias periféricas", elementos que habían entrado -de una u otra forma- en contacto con El.

Una de estas tradiciones -narrada, entre otros, por fray Félix Fabri- señala la existencia de un "jardín del bálsamo" o "jardín de la Virgen", ubicado en Matarieh, Egipto. Cerca de él, se dice, existía una fuente donde María había lavado los pañales del Niño. El agua, pues, habría entrado en contacto con lo divino y ella misma se habría divinizado, nutriendo los árboles del lugar, los bálsamos de los que se obtendría el precioso componente del crisma. Como vemos, el principio fundamental que subyace en esta leyenda es que el óleo de la misericordia prometido a Set estaría, por tanto, en el mismo cuerpo de Cristo y de allí se comunicaría a otros elementos -en lo que Albert llama una "conversión aromática de los humores"-. Jesús, por consiguiente, sería un ser dotado de un aroma especial.

Estas relaciones "perfumadas" se extienden igualmente a la cruz del Calvario -entre otras cosas, porque su madera procedía del Arbol de la Vida o de algún otro del Edén y, además, porque también había estado en contacto con Jesús-, a las reliquias de los santos -muertos "en olor de santidad", tema del que Albert sólo da unas breves referencias- y a la propia sangre de Cristo. Por otra parte, también involucran a algunos personajes del ciclo bíblico: los Reyes Magos, María Magdalena y José de Arimatea. Los primeros -figuras mal definidas y cuya participación nunca ha sido del todo aclarada-, llevan al Niño sus presentes -metales preciosos y especias perfumadas-, indicando por medio de esas ofrendas su carácter de Redentor y mediador entre Dios y los hombres. En el caso de María Magdalena, es ella quien perfuma los pies de Cristo y, después de su muerte, su cabeza. Su actitud demuestra que los perfumes "debían escapar a la esfera humana de los intercambios [comerciales]", para dedicarse a Aquel a quien legítimamente pertenecían. Por último, José "embalsama" el cuerpo de Jesús -brindándole al mismo tiempo su sepulcro-. En el siglo XIII, Robert de Boron imaginará que a este José de Arimatea le fue entregado la copa de la Ultima Cena que contenía la sangre derramada por Jesús durante la crucifixión, el famoso Graal. Así, se vuelven a unir los dos extremos de esas relaciones alto-bajo: José ofrece al Señor perfumes y una tumba; a cambio, recibe de Él sus humores divinos -obviamente, perfumados-.

La última parte del libro de Albert señala los lazos que unen el crisma con la realeza medieval. Por tanto, se inscribe en el controvertido tema de la unción real y, su corolario, la realeza sagrada. El autor sostiene que si se considera al crisma como un ele-

mento que vincula lo terreno con el cielo, Cristo y a los hombres -vinculaciones buscadas por la realeza-, la unción deja de ser entendida como la subordinación de lo temporal a lo espiritual -como tradicionalmente se creía- para pasar a percibirse como lo que efectivamente concedía a la monarquía su carácter "sagrado", sancionando su legitimidad y remarcando su atemporalidad.

Ahora bien, ¿cómo se explica este ritual de la unción? Para contestar a ello, Albert apela a la leyenda de la Santa Ampolla que, traída directamente del cielo por una paloma -el Espíritu Santo-, le fue entregada a san Remi de Reims para bautizar a Clovis. A partir de esta leyenda, se puede trazar una analogía entre el bautismo del rey francés y el bautismo de Cristo -lo que equivale a hacer de Clovis un nuevo Mesías y de san Remi, un nuevo san Juan Bautista-.

Estas relaciones privilegiadas de la realeza y lo sagrado encuentran otra imagen en la leyenda del Graal. En este caso, los reyes serían depositarios de otra reliquia perfumada, la sangre de Cristo, llevada por el propio José de Arimatea a Occidente -lo que, implícitamente, demuestra la cristianización operada en el ciclo del Graal, que cuestiona la idea de una exclusiva tradición céltica-.

Por último, Albert reseña la imagen del que parece ser el paradigma por excelencia de la realeza sagrada medieval: el preste Juan. Habitante de un palacio de oro y piedras preciosas -una vez más aparecen éstas indicando lo divino-, rey y sacerdote al mismo tiempo, si no inmortal, dotado de una prodigiosa longevidad -se decía que se alimentaba de perfumes-, su reino es el reflejo del reino de Dios. Su propia persona -dadas las relaciones que mantenía con los demás monarcas- es entendida como la representación del emperador cristiano por excelencia, ubicado por encima de los reyes territoriales.

No cabe duda de que Jean-Pierre Albert ha comprendido magníficamente la lección levistraussiana acerca del mito y la ha aplicado con excelentes resultados. Como él mismo lo dice, el lenguaje medieval de los mitos -en este caso, vinculados a los perfumes- tuvo una lógica propia y una dimensión mucho más amplia de lo que se cree. El autor señala que quiso demostrar que su objeto de estudio específico, el crisma, no era tanto un *objeto pensado*, sino un *objeto para pensar*. No cabe duda que lo logró.

La Edad Media, según Albert, conoció una "cultura del mito": "el pensamiento erudito medieval es un comentario de mitos, aceptados como verdad revelada". Pero esta exégesis no implica un divorcio entre un grupo dedicado a ella y una amplia base ajena a la misma. El juego de analogías propuesto por Albert demuestra -a mi juicio, de manera significativa- las estrechas relaciones que unían ese pensamiento erudito con el conjunto de leyendas y tradiciones (lo que, por otra parte, equivale a cuestionar el binomio cultura erudita-cultura popular, del que cierta historiografía abusó teóricamente pero no justificó en su dimensión histórica). Habría que pensar, pues, en una cultura de relaciones, común a ambos polos. Aquélla que creía por igual en los Reyes Magos y el preste Juan, el Arbol de la Vida y las piedras preciosas, Cristo y los dragones.

Ariel Guiance

BECEIRO PITA, Isabel y CORDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, **Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990 (371 pp.).

Desde los años ochenta se ha ido incrementando la influencia de la antropología sobre la historia, aplicándola al estudio de los comportamientos y hábitos. Variados son los campos trabajados por la antropología histórica: los sistemas de parentesco, el cuerpo, los sistemas de representación, la historia política y económica. Dentro de esta nueva corriente del pensamiento histórico debe enmarcarse la obra que aquí nos ocupa: *Parentesco, poder y mentalidad*.

El presente libro de Isabel Beceiro Pita y Ricardo Córdoba es resultado de una investigación autónoma dentro de un proyecto más amplio (relaciones de poder, producción y de parentesco) coordinado por el CSIC, bajo la dirección de la Dra. Reyna Pastor. Los autores no se propusieron un análisis exhaustivo de las estructuras de parentesco nobiliario, sino trazar hipótesis y sugerencias nuevas a fin de incentivar investigaciones futuras.

Tres cuestiones centrales guiaron a los autores en su estudio: el concepto de familia, las relaciones internas del conjunto de parientes y la conciencia mental de pertenencia al grupo. Desarrollaron estos problemas en cuatro capítulos: 1) la formación y evolución de las estructuras de linaje en el reino castellano; 2) aspectos de la vida familiar y conyugal; 3) las funciones del grupo de parientes; 4) el afecto y la discordia entre los miembros de la familia. Para evitar reiteraciones y yuxtaposiciones, comunes y tal vez difíciles de eludir en obras conjuntas, Isabel Beceiro Pita tuvo a su cargo la redacción de la introducción, los capítulos uno, tres y cuatro, y los temas relacionados a las edades de la vida dentro del capítulo dos. El resto de ese capítulo y los apartados referidos a la transmisión del patrimonio pertenecen a Ricardo Córdoba de la Llave.

Parentesco, poder y mentalidad resulta una excelente obra para aquéllos que deseen iniciarse en la problemática familiar de la Edad Media. Los autores guían al lector por las distintas etapas que atravesó el linaje hasta verse completamente consolidado en el siglo XVI. En ese recorrido analizan la transmisión de bienes, la cohesión interna de la familia y la conciencia que de ella tenían los miembros del grupo, la valoración de la primogenitura, la masculinidad y el rol de la mujer en esa sociedad, las denominaciones personales y otros signos distintivos del linaje. Un segundo nivel de análisis se refiere a: 1) la vida dentro del grupo: infancia y educación de los hijos, estrategia matrimonial, ancianidad, herencia; 2) los comportamientos internos del círculo de parientes, es decir, la relación parientes-individuo, las alianzas y disputas con otras casas nobiliarias o la monarquía, los criados como parte de la familia.

En lo que hace al marco cronológico de la publicación, si bien el estudio comienza en el siglo XII la escasez y falencias de la documentación para ese siglo y el siguiente determinaron el tratamiento preferencial de los siglos XIV, XV y XVI. Por las mismas razones, los datos manejados pertenecen su mayoría a la alta nobleza, em-

pobreciéndose las referencias a medida que se desciende en la escala de ese abigarrado grupo social.

En cuanto al aspecto metodológico, los autores manifiestan cierta preocupación semántica, reflejada en definiciones de términos precisos como *agnatismo*, *casata*, *gentes*, *parentes*, *propinqui*, *cohermano*. Recurren, asimismo, a la historia comparada para que la nobleza castellana aparezca en sus dimensiones reales: una *elite* de poder con características comunes y emparentada a otros sectores nobiliarios de la península y de otros reinos europeos, sobre todo de Francia e Inglaterra.

Resta considerar, por último, el aparato erudito. Tradicionalmente, los sistemas de parentesco y de poder eran estudiados desde el derecho, la liturgia y los documentos eclesiásticos normativos. En la actualidad se suman nuevas fuentes, como los documentos fiscales, cartas de donación o intercambio de bienes, textos narrativos, testimonios literarios, nobiliarios, genealogías, mayorazgos, conciertos matrimoniales, testamentos y confederaciones nobiliarias. El valor de los textos narrativos es excepcional para el análisis de las relaciones del grupo familiar con otros grupos y para valorar su participación política. Los nobiliarios y genealogías dan pistas para el estudio de la conciencia de parentesco, mientras que los documentos de corte jurídico no sólo permiten rastrear el poder económico y social de los distintos linajes y la circulación de bienes sino también la conciencia de pertenencia, las diferencias por edad, sexo, grado de parentesco, la afectividad, las tensiones internas, etcétera. Isabel Beceiro Pita y Ricardo Córdoba aprovechan todas las vertientes documentales (nuevas y tradicionales), así como las obras historiográficas de reciente publicación (últimos 30 años) en idioma inglés, francés y portugués. Prueba de ello son las múltiples referencias a la obra de G. Duby, A. Rucquoi, D. Herlihy, M.C. Gerbert, J. Goody entre otros.

Son los propios autores quienes aquilatan la importancia y el valor del libro en cuestión: "Este panorama historiográfico nos hace considerar nuestro trabajo como una contribución a esta línea de investigación que considera, además, el análisis del parentesco en relación con la historia de la sociedad y de la economía, con el planteamiento del problema del poder y con la historia de las mentalidades y de sus rasgos característicos en cada grupo social" (p. 34).

Verónica Domínguez

BECHMANN, Roland, **Villard de Honnecourt. La pensée technique au XIIIe siècle et sa communication**, París, Picard, 1991 (384 pp.).

En dos obras que preceden a ésta, el autor propuso una nueva visión de la arquitectura medieval. Con *Les racines des cathédrales. L'architecture gothique, expression des conditions du milieu* (París, 1981) inició la denominada "ecología de la arquitectura" y en *Des arbres et des hommes. La fôret au Moyen Age* (París, 1984) planteó una historia abarcante del bosque medieval y el uso que el hombre realizó del mismo.

En el caso presente propone una nueva lectura de un documento que ya mereció importantes estudios previos (J. B. Lassus, 1858, reimpreso en 1976; Omont, 1906 y Hanloser, 1935, reimpreso en 1972). De todos modos el carácter excepcional del álbum del arquitecto Villard de Honnecourt justifica un aporte nuevo y verdaderamente original tal como el propuesto por Bechmann.

La obra se desarrolla en torno a dos núcleos. En primer lugar, bajo la denominación "Villard y su tiempo", el autor centra su análisis en la figura del arquitecto y a partir de la misma realiza el estudio de las características del trabajo de los constructores de catedrales. Materiales, métodos y conocimientos de la época son objeto de un estudio pormenorizado que se completa con numerosas ilustraciones que facilitan la comprensión de ciertas particularidades del tema. Son especialmente interesantes las indicaciones referidas a los conocimientos de geometría que poseían los constructores de la Edad Media y la diferencia existente entre conocimientos teóricos -los que necesariamente eran muy limitados- y el notable manejo de elementos prácticos del cual son testimonio los numerosos edificios existentes.

El autor profundiza el estudio de las posibilidades de conocimiento de geometría experimental a partir de los datos proporcionados por los dibujos que contiene el manuscrito original y considera las diversas formas de utilización de los instrumentos de cálculo. Fuentes literarias e iconográficas que permiten afirmar y ampliar las indicaciones de Villard son analizadas de manera pormenorizada extrayéndose de ellas numerosos datos referidos a formas y materiales de construcción.

La reproducción de documentos gráficos acompaña al texto y facilita su interpretación. De este modo, la escultura, pintura y vitrales procedentes de los edificios analizados, o de otros, contribuyen a ilustrar la explicación documental.

El segundo núcleo de análisis está constituido por el manuscrito mismo, cuya descripción pormenorizada sirve como marco introductorio a la segunda parte de la obra en la que el autor estudia los dibujos contenidos en el álbum de Villard.

Los dibujos han sido organizados de acuerdo con un plan de análisis que propone, en primer lugar, un inventario de planos y modelos de los edificios que se estudian. Los elementos de geometría práctica que aparecen son considerados a partir de los correspondientes dibujos y se plantean ciertos problemas, como por ejemplo, el referido al círculo cortado en dos por un diámetro horizontal, que no han sido explicados por el arquitecto medieval. Para aclarar este caso, así como el de los grabados enigmáticos realizados en las piedras, Bechmann recurre a la consulta de diversas fuentes documentales para desarrollar una cierta cantidad de hipótesis con las que se amplía considerablemente la posibilidad de análisis del documento en cuestión.

El estudio se completa con la presentación y análisis -así como la reproducción gráfica- de los elementos de ingeniería de la época y los dibujos de seres humanos contenidos en el álbum medieval.

La obra en su conjunto constituye un excelente ejemplo de interdisciplinariedad y su autor, arquitecto, histo-

riador, geógrafo y especialista en ecología, se encuentra en inmejorables condiciones intelectuales para abordar un estudio de este tipo. La obra de Villard de Honnecourt se transforma, de este modo, en el núcleo de una serie de temas y situaciones que permiten superar la mera información documental y generar un marco referencial en el que se interrelacionan múltiples aspectos del saber. En este sentido este libro constituye un notable intento abarcador que además de proporcionar una cierta cantidad de datos acerca de la forma de encarar la obra arquitectónica en la Edad Media, permite superarla adentrándose en el terreno de la geometría, la ingeniería, el pensamiento filosófico, la historia, la sociología. Si es cierto que los edificios medievales -particularmente los pertenecientes al período gótico- eran considerados un *speculum mundi*, la obra de Bechmann demuestra hasta qué punto ese concepto es cierto y de qué modo un investigador contemporáneo puede ampliar al infinito la posibilidad de análisis integrador.

Ofelia Manzi

BOIS, Guy, **La revolución del año mil. Lournand, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo. Prefacio de Georges Duby**, Barcelona, Crítica, 1991 (206 pp.).

Las transiciones en la historia han generado, y generan aún, grandes discusiones y debates, que conducen a replanteos y revisiones de interpretaciones historiográficas, indispensables para el progreso de la disciplina histórica.

El tránsito del mundo antiguo al mundo medieval que es, en definitiva, donde debe situarse esta nueva obra de Guy Bois, ha despertado viva polémica, incluso dentro de la propia corriente marxista en la cual se inscribe el autor, con la amplitud de criterio suficiente como para cuestionar los postulados del denominado "marxismo clásico".

Se podría decir que Bois, a la manera de Lucien Febvre tiempo atrás, concibe su trabajo como un verdadero "combate por la historia", dado que lo considera "un instrumento de cuestionamiento", una invitación a la "recomposición de la materia histórica" (p. 181), cuyo objetivo consiste en privilegiar la búsqueda de las correlaciones existentes entre los fenómenos más diversos que den cuenta, racionalmente, de los procesos que transforman a las sociedades.

De allí que intente demostrar que "la falla del año mil es infinitamente más profunda de lo que se dice o se piensa. Atraviesa la sociedad de arriba abajo. Es la expresión del tránsito de un sistema social a otro: certificado de defunción de la sociedad antigua y acta bautismal de la sociedad feudal" (p. 112).

Para lograrlo, realiza una "apuesta historiográfica", según sus propias palabras: la microhistoria, dado que para diagnosticar el estado de un tejido social es necesario reducir al máximo posible el campo de observación.

Lournand surge, así, como el laboratorio de análisis de sus propuestas. ¿Por qué Lournand? Tres razones justifican su elección:

—ofrece una excepcional docu-

mentación para estudiar la época aludida, consistente en actas notariales;

—adquiere un carácter representativo indispensable para validar la teoría, dado que es una aldea del común de la época, y

—señala claramente el papel desempeñado por Cluny en el proceso que condujo a la revolución feudal.

La obra está estructurada en cinco capítulos -a cada uno le corresponde una tesis-, a los que se agregan una extensa "Advertencia preliminar" y una "Conclusión" en la que explicita sus presupuestos conceptuales.

En dichas páginas presenta, más que un estudio histórico, un verdadero "modelo de análisis", según palabras del autor del "Prefacio", Georges Duby.

Guy Bois parte de la premisa de que la sociedad franca es una sociedad esclavista, por lo tanto, es una "sociedad antigua". Esta afirmación requiere de dos breves aclaraciones, indispensables para entender la postura del autor: los significados de sociedad esclavista y sociedad antigua.

Por sociedad esclavista entiende aquella sociedad que hace de la esclavitud el pilar de su estructura social y que, por lo tanto, resulta inconcebible sin ella.

La importancia de la esclavitud no radica solamente en su aporte productivo, sino que es analizada por su incidencia en los planos social y mental, de allí que configure "la relación de producción dominante, aunque el trabajo esclavo sólo represente una pequeña parte de la producción global" (p. 40).

La mayor parte del trabajo de la campiña recae sobre los pequeños propietarios de alodios, es decir, sobre los campesinos libres. Junto a ellos, se desarrolla el gran dominio, punto de concentración de la mano de obra servil.

La noción de sociedad antigua la toma de la obra de Moses Finley, *La Economía de la Antigüedad* (1973), para quien esta sociedad se fundamenta, económicamente, en el trabajo servil; socialmente, en la polarización jurídica libres/esclavos, polarización cruzada de manera vertical por infinidad de status, de raigambre socioeconómica, y, políticamente, por la preeminencia del Estado y las ciudades, entendidos como factores estructurantes de todas las esferas de la vida de la comunidad, al dispensar honores, privilegios y poder.

Esta conceptualización implica considerar a la ciudad y al Estado como estructuras parasitarias, no productivas, que llevan al "encastillamiento" de lo económico en lo político.

Por ello, afirma, esta sociedad descansa sobre un trípode, constituido por la aristocracia, a la cual denomina "los dueños", los campesinos libres o "alodiarios" y los esclavos.

Esta estructura ternaria de la sociedad supone dos sistemas de relaciones binarias: la oposición libres/esclavos, por un lado, y la jerarquización de los libres, por otra.

"La cuna rige el reparto de la población entre cada uno de los tres grupos: herencia de derecho para la distinción entre libres y no libres, herencia de hecho para la distinción entre las categorías de hombres libres" (p. 82).

Tras esta somera puntualización del "armazón social" sobre el que se asienta la sociedad franca, que le permiten probar la validez de la propuesta conceptual de Finley y corroborar las apreciaciones de Bonnassie

sobre la existencia de una esclavitud altomedieval, de raigambre antigua, analiza la situación económica del Mâconnais, de la cual extraerá sus conclusiones más atrayentes.

La sociedad antigua no desarrolló un comercio basado en el mercado. El trueque y el mantenimiento de una relación ciudad/campo definida como unilateral, de dominio y explotación -aunque en constante debilitamiento- lo impidieron.

La "revolución feudal" (Duby) o "mutación feudal" (Poly y Bournazel) derriba en su totalidad estas estructuras: con el hundimiento del Estado carolingio, la esclavitud desaparece -no los esclavos- como forma de producción dominante; los mecanismos de mercado y circulación monetaria reemplazan al trueque, y las relaciones ciudad/campo se redimensionan, pasando a ser bilaterales, recíprocas.

¿Surgen estas nuevas estructuras tras el hundimiento carolingio o, por el contrario, son causantes del mismo? La respuesta no admite dudas: son causales de la revolución del año mil, aunque sus consecuencias se profundicen y visualicen tiempo después, en algunos casos recién en el siglo XII.

El verdadero motor de estos cambios radica en el crecimiento agrario de la alta Edad Media, más específicamente de la época carolingia, cuando la consolidación de la célula conyugal y las solidaridades aldeanas, por un lado, y el declive urbano y fiscal, por otro, lo beneficiaron.

Este crecimiento agrario supuso un desarrollo tecnológico y un aumento en cuanto a explotación de tierras se refiere. En este último caso, más que de expansión de los cultivos hay que hablar de intensificación de los mismos.

Los alodiarios fueron los propulsores de la expansión; los dueños, a su vez, con mentalidad empresaria, si se quiere, promovieron el adelanto técnico.

Todos los factores mencionados (desarrollo de una economía mercantil, nueva división del trabajo entre la ciudad y el campo, crecimiento agrario) condujeron, como ya fue señalado, a la revolución feudal, que conmocionó al Occidente carolingio en su conjunto.

Una nueva relación de explotación, inscripta en el señorío, sustituyó a la antigua esclavitud; nuevas formas de control político, basadas en la importancia de los vínculos personales, sustituyeron a las agonizantes instituciones públicas; nuevos patrones ideológicos, basados en la trifuncionalidad del modelo cluniacense, desplazaron al esquema servil; se redefinieron por completo los grupos sociales y sus relaciones recíprocas así como las estructuras económicas. "Si la palabra revolución significa algo, ¿dónde podrá aplicarse con mayor justicia que aquí?" (p. 186).

La obra transmite el apasionamiento de su autor por el tema. Se halla estructuralmente bien armada, expresándose los conceptos con claridad y reiteradamente, para no dejar lugar a la duda o a interpretaciones erróneas.

Por ello, la conclusión del libro sirve para explicitar su caracterización de la noción de "sistema social". Y aquí toma todos los recaudos posibles para diferenciarla de la de "modo de producción". Un sistema social es un conjunto de estructuras relacionadas dialécticamente, observables en un determinado momento de la evolución de una sociedad. Por lo tanto, incluye

la noción de "modo de producción", entendida como relación de producción específica de un período, pero la supera.

Finley y Kula vuelven a ser invocados aquí, sumándoseles los aportes de Braudel, en cuanto nociones de estructura, coyuntura, acontecimiento y "economía-mundo" se refiere.

La noción de "economía-mundo" confiere a la de "sistema social" la dimensión espacial necesaria para no dar a las situaciones aquí analizadas un carácter uniforme, en lo que hace a cronología y manifestaciones puntuales.

La revolución del año mil es un aporte teórico valioso al debate referido a la transición, que arroja luz a nivel microhistórico, pero que reviste cierta endeblez cuando, de las conclusiones válidas para Lournand y el Clunisois, se generaliza a todo el Occidente cristiano.

La obra resulta, en cierta medida, pobre en cuanto a discusiones historiográficas, dado que se insinúa mucho más de lo que efectivamente se plantea. Sólo Bonnassie, Duby y Finley merecen una atención pormenorizada; Bloch, Braudel, Kula y Toubert aparecen señalados sin demasiada amplitud, en tanto que las críticas de fondo a Fossier y Wickhan son escasamente desarrolladas.

Esta circunstancia lleva a que Adriaan Verhulst considere -en un comentario crítico publicado en *Annales ESC*, Nov./Dic. 1991- la presente obra de Bois como un estudio somero de la transición, que peca de cierta omnipotencia cuando rechaza su encuadre como estudio monográfico.

Incluso afirma que la presente tesis puede asemejarse a la de Henri Pirenne, referida al comercio, el Mediterráneo y los musulmanes: sugestiva como modelo, pero nada más.

Si bien revaloriza muchos aspectos de la Antigüedad y del feudalismo descuidados durante mucho tiempo, y que hoy se están afirmando, si no lo han hecho ya, la carencia de un exhaustivo análisis comparativo la hace caer en generalizaciones reduccionistas.

Por ejemplo, ¿no es reduccionista considerar a la esclavitud únicamente desde el punto de vista jurídico? ¿No son superficialmente tratados los fundamentos ideológicos de los esquemas tripartitos de Odilón y Adalberón? ¿El tránsito de Cluny de aldea a ciudad no requería de alguna especificación en cuanto a funciones adquiridas o modalidades del tránsito?

El propio autor se resguarda de estas puntualizaciones, al señalar lo provisorio de sus conclusiones: son sólo sendas a explorar, andaduras de carácter prospectivo.

El debate está, desde ahora, revitalizado. Habrá que esperar las respuestas a este nuevo trabajo polémico de Guy Bois.

Gerardo Rodríguez Pagés

BOYER, Régis, **Les Vikings**, París, Plon, 1992 (442 pp.).

El historiador francés Régis Boyer ha centrado sus investigaciones sobre los problemas planteados por el mundo escandinavo durante el período vikingo. Lo hace sobre la base de testimonios aportados por las fuentes originarias de dicho ámbito, muchas

de ellas traducidas por él a la lengua francesa. Las traducciones de fuentes y otros libros que lo tienen por autor suman una veintena, amén de otras numerosas traducciones de textos en idiomas nórdicos. Todo confirma sus sólidos y profundos conocimientos del mundo escandinavo durante el período vikingo, o sea los siglos transcurridos aproximadamente entre los años 800 y 1050.

En el libro que nos ocupa, Régis Boyer se propone desarticular de una vez por todas lo que llama el romántico mito heroico del vikingo y suplantarlo por una representación objetiva y verídica. Efectúa la tarea de demitificación a través de un minucioso análisis en dos etapas, la primera dedicada al estudio de los acontecimientos históricos de los sucesivos períodos en que se desarrolló el fenómeno vikingo y la segunda a la civilización a la que este fenómeno pertenece y de la cual fue una manifestación.

En la sección histórica atribuye al problema vikingo varias etapas diferenciadas entre sí:

1) Desde ca. 800-850. Durante este período los vikingos, que según R. Boyer eran ante todo mercaderes con barcos que reunían las condiciones necesarias para el transporte de mercaderías, descubrieron que sus *partenaires* comerciales habituales carecían del respaldo de un poder centralizado fuerte y estaban indefensos en caso de ataques sorpresivos. Durante esta primera etapa los suecos habrían buscado principalmente rutas y conexiones comerciales, los noruegos tierras para colonizar, mientras los daneses persiguieron una expansión de carácter político.

2) Desde mediados hasta el final del siglo IX se llevó a cabo la toma de conocimiento recíproca entre los escandinavos y las poblaciones a las que agredieron. Los primeros se dedicaron a la explotación sistemática de las adquisiciones hechas, mientras del otro lado los clérigos alimentaron un clima de terror, cuya veracidad es cuestionada por R. Boyer cuando anota que allí donde se opuso a los vikingos una resistencia coherente, no insistieron en sus ataques, que en ninguna parte fueron conquistadores ni obtuvieron victorias militares, persiguiendo, en cambio, en las tierras atacadas, la extracción de dinero, el cobro de los famosos *danegelds*. Ante la debilidad de sus adversarios, durante este período las expediciones de los vikingos adoptaron también carácter de empresa política con la colonización de Islandia por los noruegos y la organización del sistema *rus* por los suecos, sin que por ello desapareciese en ningún momento el objetivo comercial y predador.

3) Desde ca. 900 hasta 980 se produjo una etapa de relativa calma que favoreció la instalación y colonización. R. Boyer afirma que durante esta etapa los países devastados -debido a la capacidad de los vikingos para la administración- los aceptaron al frente de Normandía, del Danelaw, en Novgorod, Kiev y sur de Irlanda, como asimismo en Islandia y Groenlandia. Se intercambió la aceptación del bautismo por parte de los escandinavos y su inserción en los cuadros feudales existentes, por su participación en la administración y defensa locales. Por las razones que siguen, R. Boyer adjudica la mayor importancia a este momento:

a) La conversión, seguida del surgimiento de la literatura y manifestaciones artísticas, conectó al norte con el mundo occidental.

b) Los *danegelds* cobrados pusieron en circulación enormes cantidades de metales preciosos y lanzaron por nuevas rutas el comercio internacional.

c) La que sigue es acaso la más original e interesante de las propuestas de R. Boyer, merecedora a nuestro juicio de un análisis profundo. Afirma que el original sistema de administración, organización y legislación aportado por los vikingos habría hecho inflexionar definitivamente la evolución de Occidente hacia lo que sería su rostro moderno.

4) La última etapa del fenómeno vikingo se habría desarrollado entre los años 980 y 1050, dedicada a la búsqueda de nuevas rutas y a establecer nuevos centros comerciales. Estos intentos no habrían cristalizado, pues, al ser los escandinavos poco numerosos y debido a su asombrosa capacidad de asimilación, se fusionaron con las poblaciones locales, mientras otros, al retornar a sus bases en Escandinavia, participaron allí en la evolución política interna. Agrega que hasta mediados de siglo XII se produjeron aún breves llamaradas que no tuvieron mayor trascendencia.

Nos sorprende aquí que Régis Boyer ponga en tela de juicio la llegada de los escandinavos a Vinlandia, restando valor a las fuentes escritas que a ella se refieren y que incluso cuestione los hallazgos arqueológicos que la confirman. Al hacerlo descarta testimonios que no nos parecen menos válidos, referidos a otros temas, que acepta sin polemizar acerca de su valor.

Coincidimos, en cambio, con la opinión de R. Boyer de que la conquista de Inglaterra por Guillermo ya no fue un fenómeno vikingo ni tampoco escandinavo.

En la sección dedicada al panorama histórico efectúa un cuidadoso análisis de las fuentes, tanto nórdicas como continentales, dedicadas al fenómeno vikingo y traza un panorama de la protohistoria escandinava semejante al que se encuentra en la clásica obra de A. Holmsen, para luego hacer sobre esta base un cuidadoso análisis de los hechos que corresponden a cada uno de los períodos recién citados. Constantemente subraya el hecho de que el objetivo principal perseguido por las expediciones de los vikingos fue la obtención de riquezas y la actividad comercial.

En la segunda parte de la obra, dedicada al estudio de la civilización de los vikingos, les atribuye la responsabilidad de todo el fenómeno. Afirma que si los escandinavos tuvieron la capacidad de imponer su presencia al mundo contemporáneo al instalarse y fundar Estados duraderos, fue porque eran portadores de valores y estructuras sólidos. R. Boyer en esta segunda sección no oculta su admiración por determinadas características de los escandinavos y declara que el dinamismo de la civilización escandinava, diferente de sus contemporáneas, se explica gracias a su alto grado de perfección.

El análisis de la civilización vikinga se lleva a cabo por medio del examen de sus estructuras sociales en las cuales el campesino desempeña el papel principal, de su cultura doméstica, importantísima en el caso de una civilización que se desarrolló en condiciones climáticas rigurosas, y finalmente de las características de su vida pública manifestadas principalmente en el funcionamiento de las asambleas o *thing* y de las leyes, instituciones en las que se comprueba el

alto grado de respeto por el individuo que constituye asimismo uno de los rasgos peculiares de la literatura nórdica.

En las páginas finales, R. Boyer atribuye la gran influencia ejercida por los vikingos en todas la regiones donde se instalaron a sus leyes y a sus instituciones jurídicas y políticas y al hecho de que, en la esfera espiritual, su dinamismo, espíritu emprendedor, capacidad organizadora, pragmatismo, amor por la eficiencia, sentido de la realidad, desconfianza de los principios abstractos y su notable ausencia de prejuicios los dotaron de falta de fanatismo, de apertura mental y curiosidad que fueron otras tantas formas de su capacidad de adaptación a las condiciones imperantes en el medio donde se insertaron.

Para concluir, R. Boyer recuerda a sus lectores que el objetivo principal de la obra es hacer descender al vikingo del pedestal de héroe y de destruir el mito vikingo. Analiza el surgimiento de dicho mito a través del concepto que tuvieron de los vikingos los autores que en sucesivos períodos trataron de ellos. En primer lugar los vikingos fueron para los autores cristianos un azote furibundo abatido sobre Occidente. Esta perspectiva se modificó durante el siglo XIII, afirmándose entonces que los vikingos habían descendido del norte para regenerar a la sociedad occidental, peligroso tema ampliado de generación en generación, que contenía la idea de la barbarie que invadía a la civilización para fertilizarla. El siglo XIX acuñó la imagen de los orgullosos hijos del norte que llevaban en sí todas las virtudes del héroe romántico al que poco le faltaba para convertirse en el *Ubermensch* de Nietzsche. R. Boyer afirma que esta última concepción fue fruto de la "fiebre de la imaginación literaria" de ese momento, cuando en realidad los vikingos no fueron más que seres humanos, hombres decididos, con cultura y civilización eficaces e interesantes, que se beneficiaron al saber aprovechar la coyuntura que les tocó vivir.

La obra de Régis Boyer contiene también páginas muy interesantes referidas a la mitología escandinava primitiva.

En cuanto a la cronología establecida por R. Boyer, presenta algunas discrepancias con la obra de L. Musset, especialmente en lo referido al último período. Mientras R. Boyer insiste que también entonces el objetivo principal de los vikingos seguía siendo el comercio, para Musset las expediciones del siglo XI fueron empresas expansivas llevadas a cabo por las monarquías escandinavas, noruega y danesa principalmente, en vías de consolidación.

Para finalizar, recordamos la afirmación del autor de que la presencia e influencia de los vikingos fue el punto de partida para la evolución en Europa occidental de nuevas estructuras políticas que condujeron al desarrollo del Estado moderno. Sería interesante que futuras investigaciones encarasen el tema de la formación del Estado moderno desde esa perspectiva novedosa.

Nelly Egger de Iölster

CAMARGO, Martin, **Ars dictamini, ars dictandi**, Turnhout, Brepols, 1991 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 60) (61 pp.).

Este breve estudio es parte integrante de un trabajo de equipo dedicado al examen de las fuentes de las retóricas medievales en latín y lenguas vernáculas dirigido por el Prof. J. O. Ward de la Universidad de Sydney.

La obra se propone establecer la naturaleza específica del *ars dictamini*, es decir, la rama de la retórica medieval que sienta las normas para la comprensión de cartas y otro tipo de documentos en prosa (*dictamen*) y de las *artes dictandi*, esto es, los tratados que, entre los siglos XII y XV, exponen la teoría de la escritura epistolar; describe más adelante la evolución sufrida por este género; examina las pautas críticas a partir de las cuales el estudioso, y en especial el historiador, podrá extraer el máximo provecho de estas fuentes documentarias; analiza los problemas relativos a transmisión y ediciones y, por último, propone un acercamiento al valor histórico de estas obras.

La bibliografía que abre el estudio incorpora exclusivamente las referencias no incluidas en los trabajos de James J. Murphy (publicados entre 1971 y 1989) y la de Luke Reinsma de 1980.

En el primer capítulo, consagrado a deslindar las características propias del género, resultan especialmente interesantes las observaciones referidas a la estrecha vinculación entre *ars dictamini* y retórica, en particular con la *dispositio* y la *elocutio*, es decir, la aplicación a un texto escrito de categorías destinadas a un contexto oral. En este sentido, M. Camargo señala el hecho de que el hombre medieval percibía la carta como variante del discurso; a esta observación habría sin embargo que añadir que el *ars dictamini* se convierte, de esta suerte, en un ejemplo más, dentro de los géneros medievales, del nexo profundo entre oralidad y escritura, de la presencia de la voz como dimensión del texto (los *dictatores* se refieren a un *auditor* más que a un lector), circunstancia de la que Paul Zumthor se ha ocupado magistralmente en numerosos trabajos.

El autor enmarca luego las *artes dictandi* y examina detenidamente su contenido: reglas que gobiernan el estilo epistolar, diversas partes de una carta y sus posibles variaciones, vicios que deben evitarse y virtudes que deben practicarse, etc. Estos tratados se complementarán con la aparición de las *summae dictandi*, es decir, la unión de un *ars dictandi* más una colección de cartas-modelo. Con el correr del tiempo, la importancia de las *summae* tenderá a aumentar, no sólo por la inclusión de un número de ejemplos cada vez mayor, sino por la incorporación del tratamiento de documentos notariales.

En el capítulo siguiente, el autor aborda la evolución del género dejando sentadas las dificultades que impiden un análisis pormenorizado: gran cantidad de textos inéditos, errores en la catalogación de manuscritos, etc. Una vez establecida su posición de que, a diferencia de algunos otros críticos, considera inútil pretender descubrir al "padre" del *ars dictamini*, M. Camargo traza elípticamente el recorrido del género desde sus remotos orígenes en el s. IV, pasando por

el período carolingio y el s. X -en que aparecen las primeras normas basadas en la retórica- hasta llegar a los *Praecepta dictaminorum* de Adalberto Samaritano (1111-1118), primer tratado conservado, íntegramente dedicado al *ars dictandi*. Es asimismo interesante la relación que se establece entre el surgimiento de determinados factores políticos, económicos y culturales, fundamentalmente en el norte de Italia durante el siglo XII y el aumento que se registra en la producción de cartas y el comienzo de la tradición escrita del *ars dictaminis*. Marca el autor a continuación las diferencias entre la escuela italiana y las inglesa y francesa, más tardías, destacando la importancia de esta última en la evolución del género. Analiza asimismo los cambios registrados en las *artes dictandi* y el delicado juego de equilibrio que en ellas se establece entre el espacio concedido alternativamente a la práctica y a la teoría y la importancia cada vez mayor de las *artes notariae* como parte de las *dictandi*.

El siglo XIII señala la cúspide del prestigio de las artes *dictaminis* y al mismo tiempo el fin de su evolución creativa al convertirse en un campo de estudios autónomo que tiene en Bolonia su propia facultad. Consecuentemente, el rol de los *dictatores* es cada vez más importante dentro de la sociedad y M. Camargo no vacila al describirlos como verdaderos protohumanistas.

Creemos que si bien los tratados de los siglos XIV y XV no parecen haber innovado fundamentalmente las doctrinas de sus predecesores, la escasez de trabajos que a ellos se refieren abre nuevas posibilidades a los estudiosos de esta materia.

Echamos de menos, dentro de esta exposición a la vez precisa y sintética, una referencia algo más pormenorizada a la situación de la Península ibérica que la que aparece en la p. 35, circunstancia que quizá pueda generar nuevos estudios sobre este aspecto.

Al enfocar la problemática relativa a las "Reglas de la crítica" (cap. III), el autor subraya las dificultades relacionadas con la transmisión de los documentos dictaminales: pérdida de manuscritos, defectuosa catalogación de otros, escasez de impresiones entre los conservados, aspectos todos ellos que consideramos como promotores de nuevas posibilidades de trabajo. Se refiere asimismo al problema que plantean las atribuciones de las cartas y a la dificultad de distinguir entre las cartas auténticas y las que no lo son. Ciertas consideraciones de índole estilística pueden resultar útiles para dirimir este asunto, ya que la aplicación a ultranza de determinadas prácticas discursivas puede revelar la presencia de un modelo. Sin embargo, Camargo es cauteloso en este aspecto y señala que no son pocas las cartas auténticas que siguen servilmente los principios de las *artes*.

La misma dificultad en cuanto a problemas de atribución se proyecta hacia las *artes dictandi* debido a la frecuencia de los fenómenos de adaptación, interpolación, amplificación que dificultan el establecimiento de un texto definitivo. Agreguemos, por nuestra parte, que todos estos fenómenos no deben sino incitar a la preparación de ediciones críticas competentes a partir de la aplicación de estrictas normas textuales.

Al estudiar los problemas de transmisión (cap. IV), el autor enfatiza las dificultades derivadas de la

tendencia de los sucesivos redactores a incorporar indiscriminadamente materiales provenientes de fuentes diversas. Creo que estas circunstancias resultarían menos difíciles de asumir si tuviéramos en cuenta un fenómeno característico de toda la literatura medieval cual es la extrema "movilidad" y dinamismo de los textos, según el cual la noción de autenticidad tal como la concebimos en nuestros días era totalmente desconocida y que las variantes son un fenómeno insoslayable que forma parte de las leyes de la textualidad de la época.

Al referirse a las ediciones, el profesor Camargo plantea una vez más la necesidad de editar los textos que aún se hallan en forma manuscrita, o sólo parcialmente publicados (como es el caso de Bernard de Meung o Boncompagno), la de superar aquéllas que, aunque sumamente importantes, como la de L. Rockinger, necesitan actualizarse, o perfeccionar otras que, como por ejemplo los textos de Guido Faba no tienen aún una edición satisfactoria.

En el último capítulo, el autor señala la importancia de las *artes dictaminis* para el estudio de la educación y vida universitaria durante la Edad Media, de las costumbres y mentalidades, como fuente de información acerca de problemas administrativos, diplomáticos, burocráticos, como elemento fundamental en el estudio de la historia del derecho y, *last but not least,* por el enorme interés que representan para la historia de la literatura.

Sintético, preciso, exhaustivamente documentado en cuanto a fuentes y a la bibliografía secundaria, el libro de Martin Camargo traza, pese a su reducida extensión, un panorama completo del *ars dictaminis* y el *ars dictandi* a la vez que abre caminos para ulteriores y fructíferas investigaciones.

María Silvia Delpy

CASANOVA, Julián, **La Historia Social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?**, Barcelona, Crítica, 1991 (179 pp.).

Por lo común, no ha sido frecuente hallar en la historiografía española reflexiones útiles acerca de los debates de mayor interés que se han producido más allá de sus fronteras. El trabajo que aquí presentamos llena en parte este vacío, contemplando los problemas de método y teoría interpretativa planteados por la denominada "historia social" francesa, británica, alemana y norteamericana fundamentalmente.

Julián Casanova, profesor de historia contemporánea de la Universidad de Zaragoza, representa en cierto modo una continuidad en el ámbito de trabajos que, sobre historiografía y desde el mismo centro docente, viene impulsando Juan José Carreras. Las investigaciones de Gonzalo Pasamar y de Ignacio Peiró sobre la producción historiográfica española posterior a la guerra civil y la referente al siglo XIX, respectivamente, permiten confiar en la consistencia del grupo de especialistas más prometedor que hay en España sobre esta temática.

Las diversas partes del libro reflejan los estadios por los cuales se ha

desarrollado la historia social hasta nuestros días. En sus inicios, la corriente nació como reacción al historicismo imperante, contra la reducción de la historia política a un mero conflicto entre élites dominantes. Con posterioridad a la segunda guerra mundial, la historia social vivió su edad de oro mediante la eclosión de revistas como *Past and Present*, los *Annales (E.S.C)*, o los *Comparative Studies in Society and History*, por citar tan sólo unos ejemplos. No obstante, la multitud de técnicas y enfoques teóricos por las que se caracterizó esa historia social, desembocó finalmente (y aún ahora vivimos en ello) en la desintegración del oficio del historiador en múltiples compartimientos. A finales de los años '70 muy pocos autores reivindicaban una comprensión totalizadora de la sociedad. Mientras unos comenzaron a defender la historia narrativa (L. Stone), otros intentaron a recuperar los conceptos del individualismo propios del historicismo (H. Medick y, desde la antropología, C. Geertz), y, por último, T. Judt y los Genovese insistieron a favor del análisis de la política y de la teoría en la explicación histórica.

Como bien dice el autor, las polémicas han sido muchas y superan las diferencias que pudieran existir entre autores marxistas o no, entre aquellos que postulan una historia social con o sin política, para pasar a cuestionarse el contenido de los mismos conceptos, teorías y metodologías de la historia. Las relaciones entre sociología, antropología, politología e historia tienen aquí un lugar privilegiado. Frente al préstamo teórico indiscriminado tomado del resto de las ciencias humanas, la historia social ha terminado por aparecer públicamente como el contenedor de las más diversas y, en ocasiones, poco rigurosas investigaciones. La búsqueda constante de fórmulas flexibles con las que combinar las teorías con las fuentes, han llevado a la aparición de proyectos como el llamado "estructuracionismo" protagonizado entre otros por A. Giddens. Lo cierto, como muy bien señala Casanova, es que las últimas experiencias interdisciplinarias aconsejan la continuidad de la "división del trabajo" establecida entre sociología e historia. Rechazar su unificación no debe indicar parcelar indefinidamente el territorio del conocimiento y facilitar así la superespecialización. Se trata entonces de dejar una puerta abierta al tránsito entre ambas, pero sin renunciar a que la historia elabore su propia teoría.

Julián Casanova no ha pretendido con esto agotar todos los temas. Su objetivo ha sido el de plantear los debates más significativos en historia social y no dar soluciones a una problemática de tanta importancia. Sin embargo, hubiera sido interesante extender su análisis a la historiografía italiana, la que en estos últimos años ha renovado el panorama historiográfico europeo en mayor medida. Es en ese ámbito donde el contacto con la antropología y la politología (escasamente tratados por el autor) está logrando sus mayores frutos.

En oposición al resto de historiografías, la situación española es definida por Casanova como de "secano". En este caso, no ha existido una crisis de crecimiento, como en el resto de áreas, sino un cúmulo de desaciertos: falta de planificación de los programas de investigación, abundancia relativa de trabajos locales sin su necesaria correspondencia general y de-

pendencia metodológica y teórica del exterior.

En suma, nos encontramos ante un trabajo importante por cuanto constituye una buena y detallada reconstrucción de la evolución de la historia social, imprescindible para conocer el núcleo de los debates a los que se ve sometida hoy nuestra disciplina.

Lluís Ferran Toledano

CLARK, W. B. y Mc MUNN, T. (eds.), **Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its legacy**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990 (244 pp.).

Los libros generan en sus lectores ciertas ideas y ciertos estados de ánimo. Algunos hasta las imponen. Cuando comentamos un libro solemos dar vueltas una y otra vez alrededor de esas ideas con mayor o menor conciencia. Este es uno de esos casos en los que quisiéramos ser conscientes y no olvidar en el comentario algunas de esas ideas y de esos estados de ánimo que se fueron generando a partir de una primera lectura.

Una de ellas es que en una época en que los libros suelen hablar de libros con una sorprendente y exclusiva recurrencia, intuimos que esta obra habla, también, de personas. Y habla de personas porque junto a ciertas preferencias intelectuales que los nuclean una y otra vez en el tiempo y más allá de la dispersión física, una de las razones que motivan esta colección de estudios -y sin duda no la menor- es la gratitud. Y como la gratitud es una virtud poco extendida por este universo nuestro, nos permitimos esta pequeña digresión. El presente volumen está dedicado a la memoria de Florence Mc Culloch, antigua profesora de Literatura Francesa Medieval en el Wellesley College, quien no sólo con su gran obra *Medieval Latin and French Bestiaries* sino también con su labor pedagógica fue la gran renovadora de los estudios sobre el género medieval de los bestiarios, adormecidos desde los días de M.R. James (*The Bestiary*, Oxford, 1928). Los autores de los doce artículos que componen esta colección son los agradecidos deudores, directos e indirectos, de la obra y la docencia de Florence Mc Culloch.

Reconocido esto pasemos, entonces, a la obra. En la Introducción los editores anuncian que cada ensayo tiene una triple funcionalidad: 1) aportar nuevo material sobre los bestiarios, 2) presentar cuestionamientos actuales dentro del medievalismo en los contextos de la literatura, el arte, la historia y la edición de manuscritos y 3) servir de paradigma metodológico para futuras investigaciones.

Estos estudios se podrían agrupar casi naturalmente en cuatro categorías:

Primera: el estudio del uso didáctico del bestiario (Beril Rowland, "The Art of Memory and the Bestiary"). Allí se estudia la relación del bestiario con el arte de la memoria en la Antigüedad clásica y en la Edad Media con un claro sentido pedagógico, en los que no podemos olvidar tampoco -junto al autor- los fundamentales estudios de Frances Amalia Yates.

Segunda: Estudios de manuscritos. Dentro de este grupo Willene B.

Clark ("The Aviary-Bestiary at the Houghton Library, Harvard") y Xenia Muratova ("Workshop Methods in English Late Twelfth-Century Illumination and the Production of Luxury Bestiaries") ilustran dos diferentes acercamientos al estilo y estructura física en los bestiarios, comparando importantes manuscritos. En ambos casos tienen lugar amplias afirmaciones sobre la evolución artística del románico al gótico, sobre la producción de manuscritos y sobre la relación de éstos con sus modelos.

Tercera: Estudios sobre la iconografía de un animal en particular. Guy R. Mermier ("The Phoenix: Its nature and Its Place in the Tradition of the *Physiologus*") toma diferentes variantes en la tradición de las descripciones griegas, latinas y francesas del fénix para sugerir un modelo interpretativo del simbolismo del bestiario y la manera en que funcionaba ese simbolismo animal. Incluye una extensa variedad de fuentes (Isidoro, *Etymologiae*; Rábano Mauro, *De Universo*; Hugo de Folieto -pseudo Hugo de San Victor-, *De Bestiis et aliis rebus*; Honorio de Autun, *Speculum Ecclesiae* y muchos más). Wendy Pfeffer ("Spring, Love, Birdsong: The Nightingale in Two Cultures") trabaja la imaginería asociada al ruiseñor tanto en la literatura extremo-oriental como en la occidental, señalando que es un símbolo muy extendido de lo secular, sobre todo en la literatura cortesana de la Alta Edad Media. Jeanette Beer ("Duel of Bestiaries") estudia la transformación del bestiario en una obra plena de simbolismo secular tomando como ejemplo el *Bestiaire d'amour* y *la Réponse de la Dame* de Richard de Fournival.

Cuarta: El último grupo de nuestra tipologización muestra la influencia del bestiario en otros géneros medievales. Lilian M.C. Randall ("An Elephant in the Litany: further Thougths on an English Book of Hours in the Walters Art Gallery") desarrolla los complejos significados de los animales tomados de los bestiarios en los salterios del siglo XIII, concluyendo, una vez más, en favor de su contextualización secular. Meredith T. Mc Munn ("Bestiary Influences in Two Thirteenth-Century Romances") señala la influencia del bestiario en diferentes *romans* medievales (*La chevalerie de Judas Macabé* y *Le Roman de Kanor*) a partir de las "citas" y de las "alusiones" que de él se hacen. Michael J. Curley ("Animal Symmbolism in the Prophecies of Merlin") se refiere al empleo del simbolismo animal, con algunos ejemplos no exclusivos del bestiario, en el desarrollo del ciclo artúrico. Mary Joslin ("Notes on beast in the *Histoire ancienne jusqu'à César* of Rogier, Chatelain de Lille") estudia el empleo mítico de animales tanto en un sentido informativo como de entretenimiento en la primera crónica francesa en prosa. En el último artículo, John B. Friedman ("Peacocks and Preachers: Analytic Technique in Marcus of Orvieto's *Liber de moralitatibus*, Vat. lat. MS 5935") comenta el empleo de ejemplos animales en uno de los clásicos de la literatura de predicación medieval, editando, también, el texto.

Inhibidos de comentar en mayor profundidad cada uno de estos artículos (y la selección en estos casos nunca es justa ni representativa; tampoco funcional) señalemos que esta obra marca la actualidad del bestiario iniciada por la gran obra analítica y sin-

tética de Florence Mc Culloch que generó en los últimos años excelentes investigaciones. Así lo demuestran la obra de Nikolaus Henkel (*Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tubingen, 1976), la XXXI Settimana di Spoleto (7-13 de abril de 1983) sobre "L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo", o el XV Congreso de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, de Francia (Toulouse, 25-26 de Mayo de 1984) dedicado a "Le monde animal et ses représentations au Moyen Age (XIe-XVe siècles). Por su parte los editores coinciden en señalar que es mucho lo que queda por hacer: nuevas ediciones críticas, catálogos comparativos de ilustraciones, el público del bestiario y su influencia pedagógica, etc.

Creemos que, por otra parte, la importancia del bestiario radica en que para el historiador reencontrarse con ese género medieval (en sí mismo y en su posterior imbricación con los enciclopedistas medievales: Alejandro Neckam, Vincent de Beauvais, Tomás de Cantimpré) le permite no sólo relacionarse con uno de los pilares del conocimiento de la biología medieval sino también con uno de los aspectos medulares de la historia intelectual de Occidente, aquél a partir del cual podemos comprender una cosmovisión sustentada en la interpretación alegórica del Libro de la Naturaleza. Fue ésta una lectura estética de la realidad que comenzará a cambiar sólo en el siglo XIII con la incorporación de elementos causales derivados del ingreso de Aristóteles en Europa.

Pablo A. Ubierna

DELUMEAU, Jean, **L'aveau et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle**, París, Fayard, 1990 (152 pp.).

¿La confesión confortaba? Con este interrogante situado por Delumeau en un nivel histórico, se inicia la presente obra que a mi criterio marcará las líneas de investigación en los futuros análisis que se realicen sobre el tema, la confesión y el mundo que la circunda.

Conocido por nosotros a través de obras tales como *Naissance et affirmation de la Réforme*; *Le christianisme va-t-il mourir?*; *Le peché et la peur*... y situado en una línea de reflexión profunda sobre las cuestiones llamadas de ordinario "religiosas", Jean Delumeau, en un trabajo relativamente reciente, *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, resalta el tratamiento de distintas temáticas -tales como la seguridad, la confesión, el perdón...- desde una perspectiva histórica que intenta de manera constante llamar la atención sobre problemáticas que en apariencia remiten a tiempos lejanos pero que en la realidad componen, caracterizan y explican en gran medida las actitudes que nutren el imaginario de nuestros tiempos modernos. Por ello, a lo largo de la obra nos encontraremos simultáneamente siendo partícipes -por ejemplo en el Cap. 12- de los debates entre probabilistas y probabilioristas desde el s. XVI y de las repercusiones de las declaraciones y actitudes tomadas por De Gaule en junio de 1940 en una ejemplificación comparativa muy acertada.

Así, el autor nos presenta su obra

diciendo: "este ensayo se sitúa pues en la confluencia de tres grandes preocupaciones: los miedos, la culpa y el sentimiento de seguridad".

Es importante tener en cuenta dos situaciones: el comportamiento real de los confesores y las reacciones de los cristianos comunes sometidos a la obligación de la confesión, para luego preguntarse con Delumeau ¿de qué modo fue concretamente vivida esa coerción?, teniendo en cuenta también la gran importancia que la Iglesia católica dará a la confesión detallada y repetida de los pecados -importancia que ninguna otra religión le atribuirá-.

"Hacer confesar al pecador para que reciba del padre el perdón divino y sea confortado; tal fue la ambición de la Iglesia católica... Era preciso pedir y obtener el perdón, pero ¿en qué condiciones?" (p. 11).

A partir de la premisa que considera que nos cabe restituir una práctica desde de un discurso que se quería y creía teórico es que podemos abordar el estudio emprendido por nuestro autor. Práctica y teoría estarán en tensión permanente desde el siglo XIII al XX. Desde las proposiciones teóricas: el concilio de Letrán IV (1215), por ejemplo, obligará a la confesión anual, esta decisión modificará, en opinión del autor, la vida religiosa y psicológica de los hombres y mujeres de Occidente.

Los ásperos debates teóricos que nos parecen "anticuados" sobre el arrepentimiento y la contrición, la evaluación de los pecados, los aditamentos de la absolución, la moral de los casuistas... debían su extraordinaria importancia a las incidencias que tenían concretamente sobre la vida religiosa de las personas; no era indiferente para un católico en el claroscuro del confesionario un padre rigorista o no indulgente y fue la resistencia tenaz a la confesión detallada lo que llevó a la elaboración de una pastoral de la confesión y la construcción de un "agente social", el confesor, designado por la Iglesia al mismo tiempo como padre, como médico, como juez y como maestro.

Varios interrogantes, propuestos por el mismo Delumeau, pueden articular la tensión teoría-práctica a la que hacíamos mención:

—¿Cómo debía ser el confesor? ¿rigorista o laxista?

—¿Por qué la gente se arrepentía? ¿Por miedo al infierno o por amor a Dios?

—¿Se debe ser atrito o contrito?

—¿Hay diferencia entre pecados "habitudinarios" y pecados "reincidentes"? y por lo tanto ¿cómo deben ser evaluados?

—¿Cuáles son las circunstancias que modifican la especie del pecado? Las agravantes por un lado, y las atenuantes por el otro en relación con la diferencia entre pecado mortal y pecado venial deben tenerse en cuenta,

—¿Cómo establecer la gravedad de los pecados?

—¿Qué tesis es aplicable en el espacio del confesionario? ¿La probabilista, la tutiorista, la probabiliorista?

Estas cuestiones son respondidas a lo largo del ensayo, sin perder de vista dos elementos fundamentales de análisis: el enfoque histórico y la implementación en la práctica de los debates teóricos.

En el último capítulo (14) dedicado a San Alfonso de Ligorio a partir de una investigación concreta, Delumeau se permite afirmar que el rigorismo en el confesionario fue con fre-

cuencia la regla a principios del s. XIX y por lo tanto fue la causa principal del abandono de los sacramentos por parte de los fieles, lo que hizo que la Iglesia intentara volver a métodos mas atemperados como los propuestos por Ligorio: confortar y tranquilizar.

Finalmente el autor vuelve al interrogante planteado desde el inicio: ¿La confesión confortaba? No caben dudas, sostiene, que confortaba y animaba a las almas ricas de una verdadera sensibilidad religiosa; también confortaba a las clases pudientes que tenían su propio confesor y amigo. Pero fuera de esas situaciones privilegiadas, la respuesta es sí y no. ¿Por qué? ¿En qué medida los confesores se situaban en el mismo universo que quien se confesaba? Cuando exigían del penitente el amor a Dios, ¿ellos no deslizaban sin darse cuenta la coerción de la libertad?, ¿no invitaban más a pensar en el infierno que en Dios? Para Delumeau, cabe al historiador diferenciar mejor los dos niveles en los cuales sucesivamente se colocaban los confesores sin percibir que la amalgama entre autoridad y libertad, confesión por precepto y actitud espontánea, falseaba todo su discurso sobre la confesión y el perdón.

La confesión quiso confortar pero inquietó al pecador; refinó la conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de la responsabilidad, pero también suscitó decenas de escrúpulos y, por otro lado, impuso un yugo muy pesado a millones de fieles. La confesión deja al descubierto una vasta playa de la cual los historiadores de hoy pueden aprovecharse para un mejor conocimiento del pasado y comprensión del presente. La base de la documentación sobre el tema -descripta a lo largo de toda la obra-, por ejemplo como los distintos escritos de autores como Carlos Borromeo, Francisco de Sales, Alfonso de Ligorio, Leonardo de Port Maurice, V. Régnault, Fr. Suarez, A. Arnauld..., las Sumas de confesión, los manuales de confesores, los tratados de casuítica, sermones, catecismos, resultados de conferencias eclesiásticas, cartas de espiritualidad... son para nosotros un signo importante. La confesión privada obligatoria fue una de las preocupaciones, *mutatis mutandi*, un lugar comparable al que hoy ocupan en los diversos medios de comunicación y en la opinión pública la contraconcepción, el aborto, la fecundación artificial y la eutanasia. Conviene mantener entonces, esa comparación, por imperfecta que sea, para recuperar los hechos que tratamos en su verdadero valor.

Finalmente, la obra que se reseña puede conllevar lo que caracteriza a toda obra pionera, amén de ciertas generalizaciones que sería preciso confrontar con estudios particulares sobre la temática, pero, y esto se impone, nos ofrece una variada gama de fuentes que el autor intenta normativizar, nos sugiere una profunda reflexión sobre una problemática que, sin ninguna duda, ha sido descuidada por la historiografía y que se relaciona muy de cerca con los presupuestos de la *nouvelle histoire*, presentándonos también un minucioso estudio de un vocabulario que es preciso conocer y esclarecer en un ensayo fundamental que intenta acercarnos concretamente a debates un tanto complicados con la claridad y prolijidad que sellan la obra de Delumeau. En síntesis, un estudio breve pero preciso, que puede y debe ser discutido, en la plu-

ma de uno de los más grandes especialistas en la temática propuesta.

Claudia Möller

DE SETA, Cesare y LE GOFF, Jacques (eds.), **La ciudad y las murallas**, Madrid, Cátedra, 1991 (399 pp.).

San Agustín ha definido la ciudad medieval como "non muri sed mentes". La frase parece quitar importancia a un elemento que se ha considerado fundamental en la concepción de la ciudad europea hasta el siglo XIX, los muros. Murallas y puertas han sido -sin duda- esenciales en la concepción de la ciudad, recursos arquitectónicos que no sólo presentan una dimensión material sino que también tienen una connotación simbólica y que contribuyen a la constitución de una particular mentalidad, la que se adhiere al *intus* y al *foris*, la que se nutre con valores de pertenencia y extranjería, de paz y de guerra...

Los compiladores de esta reunión de artículos nos ofrecen las líneas esenciales de esta reflexión. Le Goff nos brinda las pautas para un estudio sobre esta temática, el análisis de la ciudad desde la Antigüedad tardía hasta el siglo XIX. Considera que el problema se debe entender en la *larga duración*, echando mano al *método regresivo*, es decir, partir de la realidad actual para conocer, o mejor, reconstruir el pasado ciudadano. El modelo urbano que resulta puede expresarse en murallas de múltiples significados: técnico, militar, económico, jurídico, simbólico e ideológico. Un tema que permite y exige una *documentación múltiple* (arqueología, fuentes escritas, cartografía, imágenes...). Por tanto, el problema de la historia urbana ha de ser resuelto de manera *dinámica, global y comparativa*. Analiza y amplía luego los *items* que ha planteado.

Bajo el título de "La ciudad fortificada: imagen y estructura" Le Goff considera las características de la formación urbana en su estructura física agregando los problemas de la sociotopografía urbana, la oposición de paz y violencia, de público y privado, de limpio y sucio, de la conciencia cívica... Una ciudad que conoció una dimensión material pero también un valor simbólico. La tripartición funcional indoeuropea establecida por Georges Dumezil puede aplicarse a la ciudad y dar cuenta de sus tres funciones: sagrada, militar y económica.

Por fin, Le Goff propone una cronología en lo relativo a la demolición de las murallas y en lo que se refiere a los hechos y causas que la determinaron. Compara las murallas medievales y modernas con los límites de otro tipo que se han dado las ciudades contemporáneas: *cinturones y ramblas periféricas*. E insinúa finalmente la concreción de un atlas de las ciudades fortificadas, aspira a establecer la necesaria dimensión espacial de las formas urbanas.

Todas estas propuestas de Le Goff son recogidas, respondidas, planteadas con las dudas consiguientes por los artículos que constituyen el volumen, respuestas presentadas en ámbitos y épocas que corresponden a las especialidades respectivas.

Cesare De Seta dedica su artículo a expresar la dimensión simbólica de las murallas a través de la iconogra-

fía ligada a la tradición literaria. También mosaicos, miniaturas, grabados explicitan las diversas etapas de la vida de esas defensas urbanas: la construcción, con detalles que hablan de los pasos que se cumplen en el cantero o en el taller medieval, la representación de la guerra y de la destrucción de la ciudad, del impacto de las armas de fuego en el período entre los siglos XVI y XVIII, la alegoría de la paz dentro de las murallas. Se refiere también al significado de los muros como regalo devocional, su desaparición en el siglo XIX. De Seta analiza minuciosamente estas representaciones estableciendo diferencias entre lo que puede llamarse representación simbólica y síntesis topográfica.

Julio Valdeón Baruque reflexiona sobre las murallas urbanas de la Castilla medieval. A partir del texto de *Partidas*, se pregunta por la importancia, la razón y la esencialidad de los muros exteriores de las poblaciones castellanas en el transcurso de la Edad Media.

Las murallas de las ciudades o poblaciones castellanas -porque los muros no siempre acompañaron a lo que denominamos ciudad- estuvieron en relación con los acontecimientos bélicos, inexcusable circunstancia en la historia de la España medieval. La muralla significó protección, necesaria ante las constantes *razzias* musulmanas. Valdeón traza -como decimos- el panorama de las murallas de acuerdo a una cronología. Determina las características del siglo XI y las murallas de las Extremaduras; del siglo XIII y los límites de las ciudades andaluzas.

Pero además de la dimensión defensiva, las murallas representaron a la ciudad, aparecieron como su fisonomía ofrecida al exterior. A su sombra también crecieron actividades económicas, ya que los mercaderes aprovecharon su protección, las murallas señalaron ámbitos jurídicos, dimensiones de fiscalidad. También las puertas -que acompañaban los muros inexcusablemente- se engalanaron o abrieron para ofrecer paz y amistad. Como resumen, podemos decir que las murallas de Castilla la Vieja y León expresaron fundamentalmente una sociedad conflictiva.

Alicia Cámara Muñoz habla de fortificación y ciudad en la España de los siglos XVI y XVII. Durante los reinados de Carlos V y Felipe II se produce un proceso de fortificación de costas y fronteras; los reinos peninsulares se convierten en una especie de ámbito amurallado, en una *provincia cerrada* para que no pudieran introducirse ni herejía ni guerra.

Las nuevas construcciones determinaron una clara transformación en la constitución social de la ciudad (por ejemplo, presencia de soldados), también en la estructura urbana -modificación no siempre bien acogida por los habitantes-. Se proyectan también otros amurallamientos que no tenían propósito defensivo sino de ornato y a lo sumo de control de entradas y salidas de elementos indeseables. Interesantes son las reflexiones finales de Cámara Muñoz sobre el problema de la fortificación. Aunque el Imperio concluyó con Carlos V, los sueños imperiales continuaron. Y se pensó que España -cabeza del Imperio- había de ser protegida para que nada la hiriera. Así pues una obra urbanística se conectaba con un proyecto político.

Liliane Dufour dedica un capítulo a ciudades y fortificaciones en Sicilia

entre los siglos XVI y XVIII. La isla se convertirá en una avanzada, primero contra los turcos, luego contra las pretensiones de las potencias europeas. Sicilia cobrará enorme importancia como baluarte occidental contra los infieles en virtud del desinterés creciente del gobierno español por este importante frente bélico en razón del descubrimiento de América. La obra realizada en Sicilia implica idear un espacio militar de carácter global que comprenda toda la isla. No siempre la fortificación comportó una obra *ex-nihilo*. Por ello, es particularmente importante la fundación de una ciudad-fortaleza de nueva planta, Carletini (1550), aunque las circunstancias determinaron que no expresara el dibujo ideal de los nuevos tratados urbanísticos. La autora reflexiona al final del artículo que -a pesar de los muchos inconvenientes- el sistema defensivo de Sicilia fue eficaz ya que la isla no fue conquistada.

Bruno Adorni consagra sus páginas a estudiar el problema de las fortificaciones de Parma y Plasencia en el siglo XVI. La difícil situación de Italia en ese momento, el problema de la política "española", determinó un proyecto defensivo de las ciudades de la "tierra de paso, de lucha y de conquista" de los ejércitos imperiales, franceses, papales... Parma y Plasencia se encontraron en ese foco bélico. El autor cronologiza el esfuerzo de dichas ciudades para estructurar la protección contra los invasores y nos da cuenta detalladamente de las etapas constructoras. Al cumplimiento de la obra material propiamente dicha agrega costos económicos de las fortificaciones, las circunstancias de especulación y robo, el reclutamiento de la mano de obra, las perturbaciones que las obras determinaron respecto de los ciudadanos y del medio ambiente.

Charles van den Heuwel se propone el problema de la ciudadela de Amberes, estudia en particular los dibujos y memorias relativos a esa construcción. Una ciudadela que determinaba la protección frente a peligros exteriores y también frente a las insurrecciones del interior. Los dibujos, memorias, los comentarios expresan no sólo las teorizaciones posibles sino también los conflictos de poder que determinaron la elección de los proyectos.

La relación entre la necesidad de defensa y la preocupación por las murallas es el eje del artículo de Lionello Puppi. La República de Venecia se plantea en el siglo XV la creación de una "máquina territorial" de defensa en razón de los acontecimientos de política internacional. Las obras de modificación de las murallas y de todo el proyecto defensivo estarán en relación con la experiencia bélica de Bartolomeo d'Alviano, *condottiero* al servicio de la República. Sus preferencias se inclinaron por la adopción de la *spianata* o *guasto*, zona desnuda de tierra en el interior y exterior de la ciudad de clara función estratégica.

Varios artículos han señalado la importancia de los ingenieros militares en las mencionadas obras defensivas. El trabajo de Silvio Leydi estudia y clarifica la labor realizada por Gianmaria Olgiati en el campo de la arquitectura militar del siglo XVI.

Martha D. Pollak plantea la relación entre los duques de Saboya y la transformación de Turín en el siglo XVII, lugar que, de *castrum* se convirtió en ciudad capital. Como bien dice la autora, dicha transformación hizo realidad el lema de la dinastía: "Arcet

et auget" (fortifica y engrandece). El artículo se propone un análisis de la modificación de la ciudad de acuerdo a una sucesión cronológica y según los elementos que contribuyeron a la misma: elementos urbanísticos de trazado y ornato o que respondían a necesidades estratégicas. Turín se convirtió, a través de etapas sucesivas y merced a un proyecto claro y madurado, en una capital en que la monumentalidad recordaba la idea de grandeza de la dinastía, en que la espacialidad creaba ámbitos cívicos y en que las defensas la convertían en una fortaleza de excelente función.

Leonardo Di Maro habla de las murallas de Nápoles, murallas pertenecientes a una ciudad calificada por sus habitantes de anómala en muchos aspectos. También la demolición de dichas defensas fue en Nápoles atípica, notablemente precoz, se realizó en 1740 por voluntad de Carlos de Borbón. Su estado precario determinó esta opción.

Giovanni Ricci se plantea la relación entre ilusión ológráfica y ciudad amurallada. Toma como ejemplo principalmente Bolonia entre los siglos XVI a XVIII. Establece la sucesión que lleva desde la visión verosímil de cualidades táctiles y afectivas a la visión objetiva, de dimensión numérica y abstracta que correspondía a "la técnica cartográfica neutra y aséptica" imperante en el siglo XVIII.

Conocida es la importancia de Jerusalén como modelo en la urbanística medieval. Bernd Roeck estudia la interrelación que se estableció entre la imagen de la Jerusalén celestial y el espíritu geométrico tomando como ejemplo Ausburgo. El autor analiza la topografía social en relación con las características urbanas y la "corona muralis" del siglo XV. Circuito murario que acerca a Ausburgo a la *ciudad celestial*. Imagen ideal de la ciudad imperial que la organización político-cívica de la ciudad se encargó en expresar como ejemplo de comunidad *cristiana*, una *Cristianópolis*. Pero las murallas también tuvieron una finalidad práctica que durante la Guerra de los Treinta Años se demostró ineficaz. Luego de 1866 la ciudad abatió su amurallamiento cambiando totalmente su fisonomía.

Alexander Tzonis y Liane Lefaivre se proponen el tema del bastión como mentalidad. El bastión angular fue -según los autores- no sólo una novedad arquitectónica sino también implicó nuevos modos de pensar, una nueva mentalidad. Estudian todos los presupuestos que han contribuido al nacimiento del bastión, entre ellos se cuentan el de la perspectiva y el conocimiento espacial funcional militar. El auge de la innovación se prolongó durante el *Ancien Régime*. Luego -ya obsoletos- los bastiones se abandonaron o se demolieron. Los autores concluyen diciendo que más que el orden y la disciplina de los ejércitos, que el imposible impacto de las armas de fuego, lo fundamental en la aparición de la nueva arquitectura fue la idea de interioridad, el concepto óptimo del espacio, una nueva concepción de visión y de reparto del mundo.

Bruno Fortier dedica sus páginas al caso de las murallas de París y en particular a la erigida durante el reinado de Felipe Augusto. Construcción destruida y arrasada metódicamente, a pesar de ello constituye -enmascarada- un elemento importantísimo en el proceso de urbanización de la ciudad.

Las murallas y los sistemas defen-

sivos de la Italia del siglo XIX ocupan a Amelio Fara. Es el momento de las construcciones realizadas bajo la supervisión de Chasseloup-Laubat determinando una gran influencia estilística y técnica francesas, que fueron heredadas por los arquitectos sardopiamonteses y austríacos. La labor que éstos cumplieron se transmitió a los italianos. La Italia unitaria proyectó su plan de defensa en el que se comprendieron demoliciones, transformaciones y nuevas construcciones, éstas últimas en las ciudades situadas en posiciones estratégicas.

El problema de la demolición de las murallas y de la expansión urbana en Italia es tratado por Franca Miani Uluhogian. Como bien dice la autora, la modificación de los recintos amurallados no ha de interpretarse sólo en términos físicos -como un hecho técnico- sino también psicológicos, pues toda modificación implica una "redefinición del espacio de asentamiento". La autora establece los temas de análisis: la muralla como "geometría" de la imagen, el espacio-recurso, por fin el problema de la coincidencia entre ejercicio político, intereses económicos y sentido cívico - pautas ejemplificadas en la ciudad de Parma-.

Ilario Principe intenta una investigación-inventario acerca de las demoliciones de murallas, interesándose sobre todo por las disposiciones, es decir por los actos administrativos que determinaron esas desapariciones o el paso a otras jurisdicciones. Ese inventario tendría como propósito principal evitar *matar* definitivamente las murallas y defensas aún existentes aunque se expresen en restos no siempre considerables.

Desde finales del siglo XVII un claro impulso determinó que las ciudades procedieran al desmantelamiento de sus murallas. Este es el tema de Marcel Roncayolo. Todo lo actuado fue -según su opinión- "victorias de la razón, de la utilidad, de nuevos valores urbanos, el primero de ellos la circulación, como lo demuestra el siglo de las Luces". Destrucción de murallas y aparición de nuevos límites: red subterránea, espacios verdes, zonas industriales... Urbanismo y nuevas fronteras, relación que implica problemas de organización urbana, de nostalgias, de audacias, dimensiones sensible y simbólica de la ciudad.

Hemos considerado oportuno realizar breves resúmenes de los artículos contenidos en el volumen ya que cada uno de ellos presenta una problemática diferente aun cuando todos respondan a las pautas enunciadas por Jacques Le Goff. Algunos son más puntuales, estrictamente monográficos, otros en cambio plantean -a pesar de tomar ejemplos concretos- el tema en dimensión abstracta, con recursos filosóficos muy claros. Es el caso del artículo "El bastión como mentalidad" en que aparecen desmenuzadas las reflexiones arquitectónicas desde la Antigüedad y su culminación con las nuevas teorías del Renacimiento, enfocadas a la luz del pensamiento foucaultiano con sus conceptos de panóptico, de optimización visual del espacio, etc. A través de los diversos trabajos asistimos al nacimiento, imposición, decadencia de determinadas soluciones arquitectónicas que, sin embargo, no han de limitarse a formas físicas puesto que hacen, acompañan o modifican formas sociales fundamentales.

Todo el volumen nos permite admitir la importancia de las murallas

como elemento simbólico y adherido a formas de mentalidad. Y, sin duda, admitir que no puede desdeñarse su consideración en la definición de la ciudad desde la tardía Antigüedad al siglo XIX, definición de difícil concreción al punto que la mayoría de los historiadores sólo se atreven a plantear el tema recurriendo a la pregunta de Robert Fossier: ¿Qué es la ciudad?

Este libro es, sin duda, auxilio fundamental en esta tarea de difícil pero necesaria precisión.

Nilda Guglielmi

DEVOTO, Fernando J., **Entre Taine y Braudel. Itinerarios de la historiografía contemporánea**, Buenos Aires, Biblos, 1992 (141 pp.).

El interés por la "Escuela de *Annales*": surgimiento, itinerario, "combates", rupturas y continuidades, forma parte de la preocupación de una problemática siempre vigente. "La escuela de *Annales* es hoy piedra de escándalo" plantea un artículo reciente que examina el debate suscitado en relación con la crisis o inestabilidad de la misma a partir de algunas obras de la década del ochenta[1].

El libro que comentamos es el resultado de la intensa actuación del autor en los medios académicos y comprende cinco artículos sobre temas historiográficos, cuatro de los cuales giran en torno al problema de las relaciones entre tradición e innovación en la historiografía francesa, mientras que el restante se refiere al caso argentino.

El autor analiza en el primer artículo "Taine y *Les Origines de la France Contemporaine* en dos historiografías finiseculares", la recepción de esta obra aparecida entre 1876 y 1894, época dominada por la historiografía romántica. H. Taine se enfrentaba con ella a partir del tema de la Revolución Francesa. La propuesta era prestigiosa y pretendía diferenciarse de sus antecesores.

Para lograr su objetivo, Taine analiza la realidad histórica tomando la metodología de la medicina experimental para producir una historia científica, positiva e imparcial que pudiera formular leyes que permitieran prevenir los hechos.

La Revolución Francesa es definida como una ruptura originada por varios factores: desaciertos de los grupos dirigentes, miseria y, esencialmente, ideas. F. Devoto profundiza aquí conceptos tales como el "espíritu clásico francés", la raza, el medio y el momento, para considerar la novedad de lo expuesto y rastrear posibles antecedentes (Burke). En este sentido considera que Taine no fue novedoso al enunciar las causas, pero sí al delinear la imagen, caracterización y significación de una revolución que contenía, desde 1789, la posibilidad de las expresiones que se produjeron luego.

La hostilidad a la revolución se manifiesta en los adjetivos relativos a la multitud. Sin embargo no sugiere una vuelta al Antiguo Régimen, su modelo es la monarquía constituyente inglesa. Hay un propósito educativo

[1] Carlos Barros, "La 'Nouvelle Histoire' y sus críticos", *Manuscrits*, Nº 9, enero 1991, p. 83.

en los "Los orígenes..." difícil de congeniar con el determinismo de Taine. Estas ambigüedades y matices dejan la obra lejos del estereotipo deformante del que fue objeto.

La recepción que tuvo "Los orígenes..." completa el exhaustivo análisis que realiza el autor. El éxito en la cultura letrada no se correspondió con la crítica especializada dirigida por sus adversarios que fabrican la tesis de los dos Taine (Aulard) y su "gran miedo" (Comuna de 1871), que explicarían una posición contrarrevolucionaria. Devoto destaca la parcialidad de este argumento que olvida otros aspectos por demás significativos que juegan al analizar el contexto de la obra. Si la Comuna puede explicar su tono sombrío y antipopular y con ello su exclusión de la historiografía oficial, no sirve a la hora de explicar la teoría y el método presentes con anterioridad en Taine. Negado por los historiadores y la cultura oficial de la Tercera República, sería aceptado en los márgenes académicos y tendría notable éxito en el exterior. El caso argentino merece una atención especial ya que desde 1880 hasta 1910 la obra se impuso sin oposición y fue utilizada en la controversia entre Mitre y López. Fue modelo historiográfico de los historiadores "positivistas" y de los grupos en cuanto filosofía política. La aceptación, favorecida por las circunstancias históricas, se revirtió en 1920 como consecuencia de los cambios producidos en ellas.

En el segundo artículo "Repensando una antigua polémica entre historiadores y sociólogos. El debate Simiand-Seignobos y algunos dilemas de la historiografía contemporánea", se examina una polémica (recurso habitual en la época) sobre la naturaleza, el objeto y el método de la Historia. La cuidadosa elaboración de los perfiles de ambos participantes tanto en su filiación como en sus influencias posteriores son elementos que añaden mérito al análisis minucioso de las razones por las que este debate entre Ch. Seignobos y Fr. Simiand (1903) justifica la diferenciación de otros: el plano erudito y la trascendencia que le conceden las generaciones posteriores que localizaron en él los comienzos teóricos de la "Nueva Historia". Si tenemos en cuenta que el debate ha sido distorsionado por ideas que se superpusieron a las originales, nos parece legítimo que el autor se proponga eliminar los obstáculos que dificultan su adecuada comprensión, verificando las coincidencias y las diferencias para centralizar los ejes de la discusión: el modelo de ciencia, el método y las relaciones entre las ciencias sociales.

Seignobos proponía un diálogo con las otras ciencias sociales del que excluye a la sociología, colocaba a la historia en el centro, indicando que el método de crítica documental utilizado en ella era viable en otras disciplinas. Este es un importante motivo para la polémica.

Simiand contestaba con estilo agresivo desde la sociología, formulando su propuesta con argumentos filosóficos. No aceptaba el concepto de ciencia enunciado por Seignobos, pues no encontraba oposición entre las ciencias sociales y las naturales. El conocimiento sería mediato y no indirecto, descartando los hechos irrepetibles y seleccionando los recurrentes que permitieran establecer relaciones de causalidad y elaboración de leyes. Su aporte será de mar-

cada influencia en la "Nueva Historia", en un plano general: en Bloch, Febvre, Braudel y los investigadores regionales de las décadas del cincuenta y sesenta. Otra línea de influencia más específica sería la historia serial con Labrousse: las fluctuaciones económicas y las relaciones sincrónicas con las coyunturas políticas.

El éxito de la cuantificación no evita resultados a veces decepcionantes que preparaban lo que L. Stone (1979) definió como un camino hacia la nueva vieja historia. Los argumentos del autor son convincentes a la hora de analizar, mas allá de lo propuesto por Stone, las causas de estos cambios que afectan no sólo la historia sino también a las otras ciencias sociales que aspiran a la formulación de nuevos paradigmas. Es revelador el caso de C. Ginzburg quien contrapone la ciencia histórica y las ciencias físico-matemáticas (Devoto se pregunta aquí si se trata de una vuelta a Seignobos) y propone un nuevo paradigma "indicionario".

Sin duda, no se trata de una vuelta a Seignobos (por parte de aquéllos que lo abandonaron). La nueva historia había encontrado en la crítica a la vieja historia algunas razones de su éxito. Ahora, la necesidad de nuevas formulaciones no excluye elementos de ese pasado erudito. Estos planteos de la historiografía francesa son compartidos desde el ámbito español donde se coincide en señalar el riesgo de convertir la Historia en "un bagaje pobre, equívoco conceptualmente y, lo que es más grave, deshistorizado"[2].

Una pausada reflexión relaciona dos variables en el artículo "Espacio e Historia: un recorrido a través de la historiografía contemporánea". En él, el autor realiza un recorrido para analizar el lugar que ocupa el problema de las relaciones historia-espacio en la obra historiográfica de un conjunto de investigadores franceses con el objeto de destacar los significados que se han asignado al espacio (físico o mítico) en relación con el cual los hombres desarrollan sus actividades en el tiempo.

Buscando un punto de partida, el autor nos remite a L. Febvre quien desde una nueva relación con las ciencias sociales, en especial con la geografía, renueva la historiografía erudita y positivista. Su preocupación por la diversidad lo diferencia de M. Bloch que busca en las relaciones historia-espacio los rasgos unitarios de la historia de Francia. El interés por el tema en ambos autores, importante en cuanto planteos teóricos, no trasciende a sus obras en igual medida. Con F. Braudel, esas vinculaciones adquieren centralidad explicativa, sobre todo en relación con su concepto de larga duración. En *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949), Braudel se aleja de las enseñanzas de sus maestros y reduce las posibilidades del hombre frente al medio. Este tema propicia interesantes reflexiones del autor que destaca la relación entre la geohistoria y las formaciones políticas como una de las más brillantes sugerencias propuestas por Braudel.

Para Devoto el balance de setenta años de relaciones entre la "Nueva Historia" y la geografía incluye realizaciones satisfactorias y problemas no resueltos. En primer lugar, la formulación de un código interdisciplinario válido; en segundo término, la

---

[2] Julio Valdcón, *En defensa de la Historia*, Valladolid, Ambito, 1988, p. 66.

falta de contacto con los productores originales de las obras.

Los setenta señalaron "un punto de giro", apareció entonces una nueva formulación del tema como "percepción del espacio". El espacio físico dejaba su lugar al simbólico, imaginario o psíquico. El autor se pregunta si en realidad se trata de dos formas irreconciliables en las relaciones espacio-hombre, o si por el contrario, existe la posibilidad de una integración de ambas. El triunfo del espacio como representación se relativizó ante la aparición de la eco-historia, la *Environmental History* que constituir las bases para nuevas propuestas en las relaciones entre historia y espacio.

En "Algunas imágenes de la Revolución Francesa en la historiografía argentina contemporánea" el autor plantea la existencia de diversas opciones para abordar los estudios de historia europea en la Argentina y elige la aproximación a ellos a través de un problema: la Revolución Francesa, por considerar que ella revela con nitidez el punto de vista del historiador y su forma de acercarse al pasado. Comienza su recorrido con un historiador de la "Nueva Escuela Histórica": R. Caillet-Bois que expuso una interpretación erudita y científica de la Revolución contra los modelos dominantes inspirados en Taine. La verdadera historia estaba representada en Aulard y Jaurés.

Llama la atención la adscripción de Caillet-Bois a una línea radicalizada. El autor lo explica entre otras razones por la presencia de Mathiez en Buenos Aires, visita que contribuyó a la difusión de la interpretación jacobina de la Revolución.

Hubo alternativas a esa versión. Los estudios de Fornielles, Labrousse o Castellán. Pero, más allá de las diferencias, todos los autores mencionados otorgan un lugar central a la Revolución Francesa en la historia de Occidente. El caso de J. L. Romero es diferente. En trabajos de 1940 y en "El ciclo de la revolución contemporánea" (1948) plantea la continuidad entre la historiografía del Iluminismo y la Revolución Francesa, disolviendo la segunda en el primero. Romero consideró a la Revolución Industrial más importante que la Revolución Francesa y aunque le reconoció decisivos valores para la modernidad, devaluó sus significación, consecuente con su proyección de larga duración en el desenvolvimiento de la conciencia burguesa. Para comprender el proceso histórico, es más importante conocer los progresos de laicización y racionalismo que llevaron al Iluminismo y la conquista del mundo material que llevó a la Revolución Industrial. El autor define los rasgos comunes de la historiografía argentina en el período a través del sobredimensionamiento de los aspectos ideológico-culturales debido a las limitaciones que se presentan en esta área.

Finalmente, "Acerca de Fernand Braudel y la *longue durée* treinta y cinco años después" rastrea el momento en que se forma el concepto de larga duración. Algunos autores (Rossi, Castellán) han visto en la larga duración una respuesta o subordinación a las propuestas del estructuralismo. El autor se pregunta por la legitimidad de esa filiación. En primer lugar porque la idea ya estaba en *El Mediterráneo...* diez años antes del célebre artículo de Braudel de 1958. Los conceptos de larga duración y de multiplicidad de tiempos en la histo-

ria que privilegia la historia profunda sobre la de acontecimientos se habían formulado con elementos tomados de Simiand, del clima intelectual europeo del novecientos y de los precedentes legados por Bloch y Febvre. Más allá de las intenciones (¿fueron rupturistas?) de Braudel en *El Mediterráneo...*, la idea triunfó aunque su aplicación concreta fuera más difícil.

En todo caso -acota el autor- 1958 implica la aceptación de que los diferentes tiempos no están asociados a un tipo de historia y la formalización del concepto de larga duración por influencia del estructuralismo. Aunque en obras posteriores vuelva a usar el eje temporal, la larga duración no es sólo un modelo teórico en Braudel, es también la realización concreta, la herramienta que permite definir un tipo de sociedad en un momento dado.

Las expectativas que despierta Devoto desde el propósito enunciado al comienzo de la obra, su intención de realizar un estudio que permita analizar la dualidad tradición-innovación en la historiografía contemporánea para reivindicar las continuidades entre el siglo XIX y los nuevos historiadores, se satisfacen con creces. Así, la referencia a la última obra de Braudel, donde volvió a retomar la herencia de los viejos maestros (Michelet y Taine) reconociendo el legado recibido de los historiadores del siglo XIX antecesores de los eruditos de fin de siglo.

Las argumentaciones propuestas en los diferentes artículos descansan en un desarrollo lógico y en un sólido análisis de la realidad contextual que explican los condicionamientos de ciertos contenidos en las obras de los autores seleccionados. Los temas de continuidad-cambio-renovación exceden el marco europeo para enriquecer el análisis con los elementos decisivos de la historiografía argentina. La unidad metodológica y problemática confiere coherencia a los artículos incluídos en la obra a través de la aplicación de categorías de análisis que posibilitan la interrelación temática.

Un momento en que se producen cambios de orientación significativos en la historiografía contemporánea. Una obra valiosa sobre un período decisivo, llamada a ser obligada referencia para los temas que considera.

María Luz González

DUBY, Georges, **L'histoire continue**, París, Odile Jacob, 1991 (221 pp.).

En *L'histoire continue*, Georges Duby hace una explicación de su *métier d'historien*.

Sin duda este libro vale lo que puede valer la biografía de alguien que ha realizado con autoridad una labor. Tal vez sea incorrecta la palabra biografía puesto que en "Le plaisir de l'historien", capítulo firmado por Duby en los *Essais d'ego histoire* (compilados por Pierre Nora, París, 1989), ha aclarado que "se ha convenido que yo no exhibiré en esta egohistoria sino una parte de mí". Sólo la que pueda corresponder al *ego-laborator*. Podemos corregir pues el párrafo anterior y decir que vale como confesiones de un *ego faber*, o -como él mismo dice- de un *ego faber gloriosus*.

Pero *L'histoire continue* también importa por lo que proporciona acerca de la escuela histórica, de determinadas corrientes de pensamiento, de búsqueda de nuevas orientaciones...

Por ello, el texto analiza esfuerzos, dificultades, intereses propios y los relaciona con las direcciones del quehacer histórico de cada momento. Creo que esto es lo que debemos buscar en el libro más allá de las impresiones personales -que las hay- y que han permitido a Pierre Lepape titular su nota crítica aparecida en *Le Monde* (del 20 de septiembre de 1991), "Le bonheur selon Duby".

Nuevamente -y digo nuevamente porque estas páginas reiteran mucho de lo que ya dijera en "Le plaisir de l'historien"- recuerda sus comienzos en la disciplina geográfica y la influencia que sus maestros tuvieron en su iniciación en la lectura de *Annales*. Considera que esa historia que lo atraía -la del hombre cotidiano por sobre los seres excepcionales- comportaba tener en cuenta la correlación de interferencias, interferencias de múltiples factores, cada uno con su propio ritmo: pensamiento sin duda foucaultiano que será largamente ejercido por ciertos grupos de historiadores que sintieron vivamente la influencia de este pensador. Cuando se refiere al gran *tournant* que en los años '60 experimentó la ciencia histórica dice que "la moda obligaba a hablar en París, como Foucault, como Lacan, como Althusser, apoyándose en Bachelard..." (p. 109).

Annales constituyó pues un gran deslumbramiento para Duby, le permitió establecer contacto con la obra de maestros que -como Marc Bloch- lanzaron un mensaje al joven historiador.

Dispuesto ya a consagrarse a la historia medieval, el joven Duby debió elegir *patron* y tema. Desaparecido Marc Bloch en la clandestinidad, asesinado luego, no pudo ser su maestro sino -indirectamente- a través de sus obras. Obras que le aportaron un método que habría de ser fecundo en la labor de Duby: agregar a los métodos tradicionales de las ciencias históricas los métodos globalizantes aportados por la antropogeografía.

El historiador luego nos hace conocer -minuciosamente- la elección del tema de tesis y el material a emplear. Frases todas que permiten lograr el gozo del historiador en que "la caza ha contado más que la presa".

Luego, su producción continúa numerosa, algunas veces por encargo. Dejamos de lado los detalles, destaco sólo algunas reflexiones. Al hablar de su libro *La vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, dice que su propósito había sido claramente establecido: "partir de la economía como de un sustento necesario para alcanzar lo que la economía determina en parte, pero sólo en parte, las relaciones de la sociedad" (p. 97).

Con todo, Duby en ese período de su producción se ocupó largamente de la historia económica y "fue entonces que la influencia del pensamiento marxista actuó con mayor fuerza sobre mi manera de reflexionar el pasado" (p. 102). Pone límites y adelanta aclaraciones, "no habiendo sido jamás stalinista, no experimento la necesidad de excusarme vituperando a los comunistas" (p. 103).

Sin duda, su inclinación hacia el marxismo estuvo determinada por dos motivos. Por un lado, en virtud de la confianza decimonónica en el progreso y en la instauración de una uto-

pía paradisíaca. Por otro, porque le proporcionó un instrumento intelectual perfeccionado *a posteriori* del pensamiento de Marx. Instrumento de análisis pues y no teoría reverenciada. Como él mismo dice: "Yo desconfío de las teorías". Y porque Duby se siente atraído por lo que "en el movimiento de la historia depende no de lo material sino de lo 'ideal' como dice Maurice Godelier, marxista pero antropólogo" (p. 108).

El autor sopesa el peligro y el desafío que representó la antropología para la historia de los años '60. Desafío y acicate. "En efecto, el conjunto de las ciencias del hombre constituye un sistema. Cuando una de ellas se pone en movimiento, no tarda en arrastrar las otras" (p. 109).

De allí surgió su interés por la historia de las mentalidades. El capítulo a ellas dedicado es interesante porque explica la necesidad de acudir a esta palabra, ahora desechada y por otro lado, rescatar la memoria de un historiador como Lucien Febvre, criticado en gran medida por haber mantenido la edición de *Annales*, aún bajo la invasión nazi. A sus muchos méritos académicos y a su incitación intelectual se debe agregar que Febvre fue el gran cohesionador de la escuela de *Annales*, en la medida que ella exista. Marc Bloch hablaba de "la atmósfera mental", Febvre incitaba a escribir la historia de las "sensibilidades" y empleó el término "mentalidad" que un libro de Lévy-Bruhl, el célebre *La mentalité primitive*, eligió para su título y lo lanzó a rodar con éxito.

Pero acabamos de decir que este término, este instrumento de trabajo ha sido desechado, por lo menos por Duby. Dice taxativamente: "Yo no empleo ya el término mentalidad. No es satisfactorio y no tardamos en darnos cuenta". Sin embargo, no dice cuál o cuáles han sido las palabras de reemplazo. Interesantes son las reflexiones que lo llevaron a utilizar este término, *mentalidad*. Creo que con sobrada razón considera que los fenómenos que se envuelven dentro de esta concepción son intelectuales sin duda pero no desasidos de la realidad, es más -tomando una frase del autor que nos ocupa- están "anclados en lo corporal". Puesto que no es frecuente que encontremos definiciones, que los historiadores aclaren los conceptos que emplean, considero oportuno transcribir el que de *mentalidad* nos ofrece Duby, como decimos, *a posteriori* del empleo que ha hecho en muchas de sus obras y ya desechado el término: "Por mentalidades, designamos el conjunto laxo de imágenes y de certidumbres irrazonadas a las que se refieren todos los miembros de un mismo grupo" (p. 124).

Es interesante abordar los capítulos que Duby titula *De l'art* y *Le Collège* porque en ellos no sólo revela anecdóticamente el viraje de su investigación, sino también trata de justificar su dedicación a temas que, sin duda, se alejan del materialismo histórico. Habla de su libro *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Dice que al referirse a *feudalismo* se interesaba por el desarrollo de una investigación sobre historia social "cuyos primeros cuestionarios se habían edificado en relación al pensamiento marxista y que, al progresar, no se habían vuelto en absoluto contra ella". Considera que "su desarrollo natural la había llevado un poco más lejos de lo que habían alcanzado Marx y Engels y esto porque en su

momento se sabía poco de las sociedades de la Edad Media" (p. 158). Afirma la importancia de lo mental en las sociedades, "persuadido de que no sólo de pan vive el hombre".

Puesto que ha hablado de su libro *Los tres órdenes...* y analizado el término feudalismo, Duby también indica la dimensión que otorga al otro término del título, *imaginario*. Dice: "yo lo tomaba en el sentido más amplio, para designar lo que no existe sino en la imaginación, esta facultad que posee el espíritu para forjar imágenes". Su propósito era captar la imagen "muy real aunque inmaterial, la representación cambiante que la sociedad llamada feudal se hizo de sí misma"; trata de apresar una de esas formas de representación, la construida sobre un esquema ternario naturalmente dependiente de las investigaciones de Georges Dumezil.

Sin duda Duby quería apresar, determinar, delimitar una representación e insertarla en lo que él llama "la duración y lo vivido", es decir, trata de historizarla, aplicarla a una determinada zona histórica. Relaciona *imaginario* e *ideologías*, considera que las ideologías son "utopías justificativas, tranquilizadoras,... imágenes o más bien conjunto de imágenes encajadas, que no son reflejo del cuerpo social pero que, proyectadas sobre él, quisieran corregir sus imperfecciones, orientar su marcha en un determinado sentido y que por esto se encuentran a la vez cercanas y distantes de la realidad sensible" (p. 159).

Creo que Duby en esta frase identifica *ideología* con *imaginario* al decir que las ideologías son el conjunto de imágenes que reflejan el cuerpo social. Considero que ese imaginario puede ser utilizado por la ideología pero que las ideologías comportan una racionalidad, coherencia, fuerza, voluntad de imposición, etc. que no encontramos en el imaginario. No es el momento de desmenuzar esta teoría. Sí creo que a través de estas palabras puedo destacar lo que -por lo demás ellos mismos reconocen- la escasa proclividad de los historiadores franceses a la teorización, como ha dicho Duby repetidas veces.

Importante es el capítulo que Duby titula *Voyages*, viajes que emprendió tarde, en 1955. En ese año asistió a un congreso celebrado en Roma, definiendo con frase expresiva lo que podemos considerar una reunión académica de este tipo: "amplia feria enorme, charlatana, sin interés sino para los tenores que allí van a ostentar" (p. 163).

Una generación de jóvenes historiadores europeos como la actual, que se desplaza constantamente, sin duda no puede entender -como dice Duby- el sedentarismo de los antiguos maestros. La nueva modalidad ha sido -indudablemente- muy importante en "la manera en que, a nuestra vez, hemos escrito la historia". Subraya y destaca el valor de la experiencia, de la intercomunicación.

Luego de haber conocido ambientes diversos del Oriente próximo, de Irán, de América Central, el Asia oriental, muchos de los problemas medievales se aclaran en mayor medida para Duby. Los viajes también le han permitido relacionarse con comunidades académicas diferentes, cuyas características determina, así como la influencia que han podido ejercer los *Annales* en esas mismas comunidades.

Sus relaciones con la Europa del este dan lugar a interesantes reflexio-

nes, sobre todo su conexión con Polonia hacia los años '60. Considera que sus visitas -como las de todos los historiadores de la Europa del oeste- aportaban a sus colegas de más allá de la cortina, "un aire de libertad". Aunque piensa que muchos de ellos -sobre todo, los que se dedicaban a la Edad Media- cumplían con el régimen mediante una o dos menciones de Marx y Engels a pie de página, liberándose en el resto del estudio. Rusia se le abrió más tarde porque, como dice, era "historien reputé bourgeois".

Para Duby faltaba que cayera una caparazón, ya muy perturbada sobre todo en las academias de ciencias más que en las universidades. Desaparecida esa cortina, la influencia francesa se ha hecho sentir de manera clara: "En Moscú, por ejemplo, se abalanzan sobre los *Annales*, ayer vilipendiados" (p. 172) -sobre este tema, véanse los artículos de Roger Chartier, "Les *Annales* à Moscou. Le retour des historiens soviétiques dans la communauté scientifique", en *Le Monde* del 20 de octubre de 1989, y el más reciente de Yuri Bessmertny, "Les *Annales* vues de Moscou", *Annales*, enero-febrero 1991, pp. 245-59-.

Duby considera que, acostumbrados los historiadores del este a trabajar con ardor, en la actualidad se encuentran preparados en grado extraordinario para dar sus frutos y aportar novedades que entiende se pueden expresar en dos campos: la arqueología y la cultura popular.

También analiza la diversa influencia que la escuela francesa ha podido expresar en otros países, más cercanos por lengua y formación: Bélgica, Países Bajos, Suiza, Inglaterra. En lo referido a las universidades americanas -suponemos que sólo se refiere a las de América del norte- considera que el lugar de la historia medieval es menor como, naturalmente, en las europeas el interés por el americanismo. Destaca que en ellas se practica esencialmente historia de la cultura, expresada en sus formas literarias, artísticas, religiosas, filosóficas, jurídicas, "lo que relega a veces a un segundo plano la historia en sentido estricto, en particular, la de las sociedades" (p. 174). El capítulo concluye con una frase que demuestra, bajo apareciencia de modestia, el claro sentido de superioridad que la escuela histórica francesa sustenta: "He aquí para lo que sirve viajar a lo de nuestros vecinos, para despertarnos, para curarnos de nuestra convicción, cada vez menos fundada, de nuestra superioridad" (p. 176).

Duby explica en los capítulos siguientes su labor posterior sin olvidar los honores que fueron jalonando esa tarea. La televisión lo atrajo y le permitió realizar una obra criticada porque pareció consagrada a un personaje solo, a una historia puntual, la de *Guillaume le Marechal*. Pero al ocuparse de esa vida, la de un individuo sin duda excepcional, Duby no renegó de la línea que siempre lo había guiado, la historia-problema, la historia-pregunta. Esta obra no se desdice frente a *Los tres órdenes* aunque sea "menos severa".

En la estructura de su labor total, hasta ese momento, Duby descubre tres líneas fundamentales: el estudio del campesinado, la caballería y la nobleza, y el poder, gran tema que atrae a todos los historiadores. Pero encuentra una laguna, los problema de la muerte y del sexo. De allí su siguiente preocupación, que se expresó en un seminario en el *Collège de*

France, sobre los sistemas de parentesco y la sexualidad en el Occidente medieval, tarea en la que recibió la ayuda inestimable e inexcusable de los antropólogos, aunque adaptando el vocabulario técnico a lo que la historia tradicionalmente ofrecía. Entre los proyectos que actualmente lo ocupan se encuentra el problema del papel de la mujer en la Edad Media, se pregunta por la realidad de ese bien o mal llamado "mâle Moyen Age".

Creo que, sin duda, esos proyectos son importantes pero lo son más las reflexiones sobre la Universidad actual y sobre la historia medieval. Por un lado, lanza un llamado de atención sobre la degradación de ciertos aspectos de la Universidad que corresponden a una observación verídica y no por ser un *laudator temporis acti*. La Universidad de la República era -según nos dice- "clara, serena, respetable y respetada". Cuando se tomó otro modelo, el resultado fue negativo: "Una experiencia llevada a cabo durante cuarenta años en el este de Europa proporciona la prueba evidente, se hunde en el marasmo y la desesperación" (p. 214). Se declara en este tema *élitiste* o *élitaire* a condición de que las *élites* no se conviertan en castas. La misión de la Universidad es la de formar esas *élites* no rígidas y "no puede hacerlo convenientemente si se abre a todo el que llega".

Se preocupa también por el futuro de la escuela histórica francesa. En todo caso, afirma la juventud de la historia medieval incitada y apoyada por la arqueología. Y señala una importante y necesaria preocupación actual, la de la historiografía, la articulación entre memoria y retórica.

He aquí el contenido de este libro que quiere presentarnos un *ego faber gloriosus* y que al hacerlo nos habla de las alternativas de la ciencia histórica, a través, sin duda, de una escuela nacional pero a la que no podemos negar un peso y difusión extraordinarios.

Nilda Guglielmi

DUBY, Georges y PERROT, Michelle, **Histoire des femmes en Occident. Vol. I.- L'Antiquité**, París, Plon, 1991; **Vol. II-Le Moyen Age**, París, Plon, 1991 (569 pp.).

ROUCHE, Michel y HEUCLIN, Jean (eds.), **La femme au Moyen Age**, Maubeuge, Ville de Maubeuge, 1988 (463 pp.).

WADE LABARGE, Margaret, **La mujer en la Edad Media**, Madrid, Nerea, 1986 (318 pp.).

ANDERSON, Bonnie S. y ZINSSER, Judith P., **Historia de las mujeres: una historia propia. Vol. I**, Barcelona, Crítica, 1991 (605 pp.).

Los libros que se analizarán a continuación prueban el interés suscitado entre historiadores y público en general por la historia de las mujeres.

I.- En primer lugar analizaremos una importante obra en cinco volúmenes, organizada de acuerdo con un criterio semejante al que guió la composición de la *Historia de la vida privada*, también co-dirigida por Duby. Aquí trataremos de ofrecer un panorama del contenido del volumen dedi-

cado a la Edad Media, pero interesa destacar algunas generalidades que sus directores, Georges Duby y Michelle Perrot exponen en palabras preliminares a la obra.

Afirman que durante los últimos veinte años ha crecido el interés por la historia de las mujeres. Atribuyen este hecho al "redescubrimiento desde el siglo XIX de la familia como célula fundamental y evolutiva de las sociedades, convertida en centro de una antropología histórica que coloca en el primer plano las estructuras de parentesco y sexualidad". Durante nuestro siglo, bajo el impulso de la escuela de *Annales* y la consiguiente ampliación del campo histórico, los historiadores incluyeron entre los temas de sus estudios las prácticas cotidianas, las conductas comunes y las "mentalidades" corrientes, sin que las relaciones entre los sexos constituyesen la corriente principal de dicha escuela. Finalmente, la descolonización francesa y la sacudida de mayo de 1968 dirigió la reflexión sobre los exiliados, las minorías, los silenciosos y las culturas oprimidas y se comenzó a tener en cuenta las periferias y los márgenes en relación con el centro del poder.

A continuación, Duby y Perrot afirman que, a pesar del marco que las inquietudes enumeradas parecen brindar para las investigaciones referidas a la mujer, su estudio se inició principalmente a partir de los movimientos feministas, en un primer momento entre ingleses y estadounidenses. Se trató de "hacer visible" la existencia de una historia de las mujeres, distinta de la de los hombres, pero casi inmediatamente el campo se fue ampliando y su complejidad fue en aumento hasta que en la actualidad el tema central es el de las relaciones entre los sexos, resultantes de una construcción social en un momento determinado.

Una historia tal sólo puede abordarse desde la larga duración. Sólo así se pueden observar los cambios y su efecto en los distintos niveles. Es necesario buscar el legado del pasado, lo transmitido a la esfera familiar y cultural por la religión, la economía, el derecho y las costumbres.

Los autores señalan que el estudio se circunscribirá al espacio de Europa occidental, greco-latina primero, judeo-cristiana después. Destacan que la historia de las mujeres es producto de la revolución inacabada pero profunda que en la actualidad sacude las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades occidentales, que no trata de *la* mujer, sino de *las* mujeres diversas según su condición social, religión, etnia y trayectoria diferentes. Concluyen señalando el pluralismo de opiniones que se refleja en las colaboraciones de cada uno de los investigadores que participan en la obra.

La iniciativa para la realización de esta ambiciosa edición partió de Vito y Giuseppe Laterza, y la dirección de cada uno de los volúmenes quedó a cargo de Pauline Schmitt Pantel (vol. I), Christiane Klapisch-Züber (vol. II), Arlette Farge (vol. III), Geneviève Fraisse (vol. IV) y Françoise Thébaud (vol. V).

El segundo volumen, dedicado a la Edad Media, reúne una docena de capítulos agrupados de acuerdo con cuatro temas generales. La introducción al volumen y a cada una de las secciones está a cargo de Christiane Klapisch-Züber.

La primera sección del libro está dedicada al tema de *las normas de*

control. Bajo este título se reúnen los capítulos cuyos autores analizan los medios con que contaba la sociedad medieval para mantener sometidas y controladas a las mujeres, partiendo de modelos procedentes del mundo clásico, elaborados luego por el pensamiento eclesiástico y las conveniencias del grupo de los poderosos. Jacques Dalarun analiza *la opinión de los clérigos*, mientras Claude Thomasset estudia *la naturaleza femenina* y Carla Casagrande *la mujer guardada* (o *cuidada*). Silvana Vecchio dedica un capítulo a *la buena esposa* y Diane Owen Hughes a *las modas*.

El lugar central y principal del volumen está ocupado por los capítulos en los que se analizan temas referidos a las relaciones entre los sexos que, de acuerdo con la opinión generalizada entre los estudiosos, son la clave para acercarnos al conocimiento de la condición de las mujeres en una determinada sociedad. Bajo el encabezamiento "Las mujeres en las estrategias familiares y sociales", que bien podría ser el título de la obra en su totalidad, se reúnen las colaboraciones de Suzanne Fonay Wemple sobre *las tradiciones romana, germánica y cristiana*, la de Paulette L' Hermitte-Leclercq sobre *el orden feudal (siglos XI-XII)*, mientras Georges Duby aborda *el modelo cortés* cuyo verdadero significado en la sociedad medieval nuevamente se debate. La sección se cierra con el capítulo que Claudia Opitz dedica al tema de *las limitaciones y libertades (1250-1500)* de las mujeres.

En la tercera parte de la obra, titulada "Huellas e imágenes de mujeres", encontramos un capítulo en que Françoise Piponnier analiza *el universo femenino: espacios y objetos*, y Chiara Frugoni estudia *la mujer imaginada* desde las perspectivas de la Iglesia, aquella de la mujer en la pareja para concluir con la mujer que maneja las letras.

La última sección del volumen está dedicada a *la palabra de las mujeres*, y en ella Danielle Régnier-Bohler, bajo el encabezamiento de "Voces literarias, voces místicas", encara el tema de la medida y el modo en que las mujeres estuvieron representadas en las letras medievales.

El volumen se cierra con un apéndice testimonial reunido por Georges Duby referido a mujeres acusadas de brujería.

Dado el carácter monográfico de las colaboraciones, esta obra no permite arribar a conclusiones más que parciales. Christiane Klapisch-Züber insiste en la insuficiencia de las fuentes y de los datos aportados por los trabajos. Esta opinión es compartida por la mayoría de los autores. A pesar de ello, la obra es un valioso aporte al campo de las indagaciones sobre las mujeres medievales y abre nuevos caminos para futuras investigaciones.

II.- En segundo término se analizarán las ponencias que fueron presentadas por distinguidos investigadores sobre el tema de la condición de las mujeres durante lá Edad Media en el transcurso de un coloquio celebrado en Maubeuge por el Centro de Investigaciones sobre la alta Edad Media de la Universidad Charles-de-Gaulle - Lille III juntamente con la Municipalidad de la ciudad de Maubeuge, del 6 al 9 de octubre de 1988.

Las ponencias del coloquio de Maubeuge, presidido por Georges Duby, fueron editadas por Michel

Rouche y Jean Heuclin y están ordenadas de acuerdo a tres ejes. El primero reúne bajo el título "La mujer y el celibato consagrado", ocho trabajos dedicados a analizar diversos aspectos de la participación de las mujeres en la vida espiritual y monástica durante la Edad Media. H. Le Bourdellés estudia *los ministerios femeninos durante la alta Edad Media en Occidente*, mientras Padraig O Riain efectúa un interesante análisis sobre *Santa Brígida, abadesa céltica*, cuya existencia efectiva cuestiona para atribuirle el papel de continuadora de intereses tribales. C. Heitz efectúa un estudio de planeamiento arquitectónico a través de la celebración de *la noche pascual de la canóniga de Essen*, seguido del artículo de Paulette L'Hermitte-Leclercq sobre *la mujer en la ventanilla del reclusorio* y otro sobre la mística italiana Angela da Foligno por Cl. Leonardi. A continuación Janet L. Nelson estudia *la percepción del poder entre las historiadoras del alto medioevo*, Dom Jean Leclercq *el papel y poder de las esposas* y R.H. Bautier trata *del reclusorio al capítulo de damas nobles*. A continuación de cada ponencia se reproduce el debate suscitado, que permite comprobar las divergencias de opinión entre los concurrentes con relación al tema expuesto y que determinados problemas se expresaron y evolucionaron de distinta manera en las diferentes regiones de Europa occidental.

La segunda parte del coloquio de Maubeuge reúne doce ponencias dedicadas a las mujeres y el matrimonio. La primera es un estudio antropológico y paleontológico de esqueletos femeninos efectuado por Joël Blondiaux, seguida del análisis de inscripciones de epitafios como *reflejo de amor conyugal y de la esposa en Lyon durante los siglos VI y VII*, por Marie Hélène Soulet. Jean Pierre Laporte examina *el ascenso social de una esclava* a través de la biografía de la reina Batilde, y Henri Platelle analiza la fórmula acuñada con intención evangelizadora por la Iglesia referida a *la esposa "guardiana amante de la vida y el alma de su marido"*, mientras Patrick Corbet estudia *las políticas matrimoniales de los otónidas en Germania* y la hermana Margarita Borkowska informa sobre *fe y política (siglo X)* sobre la base de la vida de una princesa polaca que actuó como evangelizadora en Suecia y Dinamarca. Las historiadoras del arte Marie-Madeleine Gauthier y Colette Deremble estudian cómo se expresaron las leyendas referidas a *santas prostitutas* en esmaltes y vitrales, mientras la ponencia de Jerzy Wyrozumski trata *la santidad de las mujeres en el matrimonio en Polonia medieval* y Jean Longère hace un detallado análisis de *dos sermones de Jacques de Vitry*. Michel Balard se refiere a *las mujeres esclavas en Génova a fines de la Edad Media* y aborda los temas de su procedencia y las tareas que se les encomendaban. Marie-Thérèse Caron estudia los problemas que las mujeres de la nobleza debieron encarar cuando quedaban solas, para defender los intereses propios y los de sus descendientes, y, finalmente, Claude Gauvard informa acerca del papel, principalmente vocal y de incitación, desempeñado por *las mujeres en la esfera de la criminalidad*.

El tercer eje del coloquio, dedicado al tema de las relaciones de las mujeres con las esferas de poder, contiene

un estudio de Suzanne Fonay Wemple sobre el poder nada desdeñable, ejercido con mayor o menor libertad según las regiones y el período, por mujeres nobles. Un artículo de Karl Ferdinand Werner sobre *las mujeres, el poder y su transmisión*, atribuye a las mujeres del grupo de los poderosos un papel de auténtica y efectiva influencia sobre los hombres. Teresa Dunin-Wasowicz analiza la vida de *Santa Heduvigis de Silesia* y su activa participación en la vida del territorio que de ella dependía, además de su actividad caritativa y de ascesis interior. Henri Dubois intenta aproximarse al papel de las mujeres en la sociedad urbana de fines de la Edad Media, a través del estudio de *los fuegos femeninos en Dijon entre 1394 y 1407*, mientras Françoise Autrand estudia *las alianzas matrimoniales en la nobleza de toga de París durante los siglos XIV y XV*. Las ponencias se cierran con una de Philippe Contamine sobre *el poder dictatorial de Luis XI* con relación a los matrimonios de las mujeres de la nobleza, que en ocasiones chocó con la negativa de las jóvenes a dar su consentimiento al casamiento impuesto.

A continuación, R.H. Bautier, A. H. Bredero, L. Génicot, Dom J. Leclercq, P. Riché, M.G. Sivéry y K.F. Werner efectúan el análisis del contenido de las sesiones llevadas a cabo. Resulta muy interesante la observación -a insistencia de L. Génicot- sobre la necesidad de un mayor conocimiento de las disposiciones legales referidas al papel de las mujeres en la sociedad para poder arribar a una comprensión mejor de su verdadera condición. También destaca el hecho de que en el derecho canónico no se encuentren disposiciones referidas a la catequesis de los niños que estaba en manos de las madres, quienes por lo mismo desempeñaban un papel de primer orden en la formación espiritual de los futuros adultos. Reiteradamente se destacan las diferencias observadas entre áreas geográficas y períodos. Me parecieron especialmente interesantes las noticias referidas a la influencia ejercida, en particular en la sociedad urbana, por mujeres reclusas y aquélla de las mujeres nobles sobre su entorno de hombres jóvenes, como asimismo la manera como las esposas, obedeciendo a los intereses de la Iglesia, llegaban a modificar desde el lecho el ánimo de sus maridos. También parece muy acertada la observación de K.F. Werner al destacar que, para hacer verdadera historia, es necesario tener en cuenta, además de la condición de las mujeres, la de los hombres.

Para concluir, Georges Duby efectúa un resumen de los trabajos expuestos. Destaca que las noticias referidas a mujeres se vuelven más numerosas a partir del siglo XIII. Le parece acertado que la institución matrimonial, pivote de cualquier estudio sobre la condición femenina, haya ocupado el lugar central del coloquio. En lo concerniente al poder de las mujeres, opina que es necesario distinguir entre el público y el privado y declara que a partir de siglo XIII la posición de las mujeres se fue afirmando en la esfera pública a la vez que comenzó a reconocérseles poder espiritual. Pero a continuación recuerda que el ámbito en el cual realmente se hizo sentir el poder de las mujeres fue el espacio privado, el interior del hogar. Allí lo ejercieron con respecto a los muertos, sobre los niños pequeños, sobre los adultos en ca-

lidad de consejeras y, finalmente y sobre todo, en el campo del amor ejerciendo su poder de seductoras. G. Duby concluye, haciéndose eco de K.F. Werner, con una recomendación de método en el sentido de que no conviene separar la historia de las mujeres de la de los hombres.

III.- El libro de M. Wade Labarge casi puede calificarse de pionero, pues precede en varios años a los que acaban de ser examinados. A diferencia de éstos, el de Wade Labarge es el resultado del esfuerzo de una sola persona. Se propone ofrecer una visión de conjunto sobre la condición de la mujer durante el período de la Edad Media comprendido entre los años 1100 y 1500 y se circunscribe al ámbito geográfico de Francia, Inglaterra, Países Bajos y Alemania. La perspectiva con que Wade Labarge encara el trabajo es similar a la observada en las dos obras anteriores.

En sucesivos capítulos la autora se refiere a las mujeres de la alta Edad Media, más valoradas que sus hermanas de siglos posteriores. Luego analiza los aspectos de la vida física de las mujeres, el concepto vigente sobre el cuerpo, las diferentes edades, y la libertad de que gozaban o no para contraer matrimonio en un mundo esencialmente dominado por los varones. A continuación, estudia la situación de aquellas mujeres que llegaban a gobernar, fuesen reinas o damas nobles, y que al enviudar ejercieron un poder efectivo ocasionalmente muy grande. Dos capítulos están dedicados a las mujeres que rezaban, tanto monjas y beguinas como cenobitas y místicas y otro aborda el tema de las mujeres que trabajaban en el campo y en la ciudad. Para finalizar, Wade Labarge dedica un capítulo al tema de la contribución de las mujeres a la cultura medieval: efectuaron aportes valiosos en la esfera de la actividad intelectual y artística desde el medio protegido que brindaban las casas religiosas. Sin embargo, la autora recuerda constantemente que las figuras excepcionales que indudablemente existieron y ejercieron su influencia, no deben servir de modelos para hacernos creer que sus logros eran comunes y accesibles a todas las mujeres.

En la introducción, Wade Labarge advierte sobre los riesgos implícitos a menudo en los escritos de los contemporáneos, pues expresan ideas que pertenecen a quienes manejaban las letras, es decir, clérigos célibes, que sólo podían tener una imagen distorsionada de las mujeres y cuyos escritos contribuyeron a difundir la idea de las mujeres dotadas de una fuerza sexual amenazadora.

Opina que las teorías sobre la inferioridad de la mujer y la continua prédica en ese sentido deben haber ejercido un efecto empobrecedor sobre numerosas mujeres, a pesar de lo cual muchas lograron mejorar su situación social gracias a su belleza, inteligencia o energía. Finalmente, Wade Labarge recomienda que, para acceder a un conocimiento más ajustado a la realidad sobre la condición de las mujeres durante la Edad Media, conviene centrar la atención sobre sus actividades cotidianas y las realidades sociales.

Desde nuestra particular óptica americana merece destacarse que el libro de Margaret Wade Labarge es obra de una canadiense que, habiendo desarrollado sus investigaciones en su país, ha compuesto una obra

objetiva y equilibrada que merece servir de introducción para el estudio de la condición de las mujeres durante la Edad Media.

IV.- Las autoras de la última obra que nos ocupará, Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, son feministas activas y este hecho imprime a su libro características totalmente diferentes de las analizadas hasta ahora. En la introducción, manifiestan sentirse identificadas con Christine de Pisan cuando ésta denuncia la disparidad de que son objeto las mujeres en relación con el trato recibido por los varones y declaran haber emprendido la obra "para refutar el mito, sutilmente denigrante, de que las mujeres o no tienen historia, o han hecho pocos méritos para ser incluidas en el acervo histórico" de acuerdo con la opinión habitual de los historiadores europeos de fines de la década del '60.

Denuncian que la historia tradicional distorsionó el pasado de las mujeres y su periodización reflejaba la experiencia de los hombres y que tan sólo desde 1970 se empezó a descubrir que las mujeres tenían una historia diferente de la de los hombres.

Las autoras afirman que mientras en Europa los hombres se dividen por clases, naciones o épocas históricas, las mujeres de ordinario fueron consideradas meramente como mujeres, o sea que su sexo fue el factor más importante que configuró sus vidas. En segundo lugar, las mujeres hasta hace muy poco se definían por la relación que las vinculaba con algún hombre. Eran las hijas de ..., la mujer de ..., miembros de una familia dominada por los hombres. A continuación afirman las autoras que el cuidado de la familia y el hogar, definidos como obligaciones primarias de las mujeres, no les ahorraron otros trabajos ni responsabilidades. Sin embargo, el trabajo de las mujeres, en sus casas o fuera de ellas, siempre se valoró menos y se consideró menos importante que el de los hombres. En resumen, la condición de las mujeres se vio perjudicada por las tradiciones culturales negativas poderosas y resistentes al cambio.

En la organización de su trabajo, las autoras introducen nuevas categorías con el objeto de trasladar a las mujeres al centro de la atención. Proponen invertir los modos tradicionales de expresión y mencionar en primer término a las protagonistas femeninas, como por ejemplo "reinas y reyes" o "madres y padres". Denuncian que la periodización tradicional de la historia está basada sobre la experiencia de los hombres y proponen reconceptualizar la historia europea como si hubiese sido observada a través de los ojos de mujeres. De acuerdo con este propósito siguen una periodización diferente a la habitual y dedican su atención al período que arranca del siglo IX para abarcar hasta el XVII, en que se produjeron transformaciones significativas para las vidas de las mujeres, con excepción de las campesinas cuya condición se mantuvo sin cambios hasta el siglo XX.

La obra no deja de sorprender al lector, debido a sus enfoques que se apartan de la ortodoxia. No obstante, sus puntos de vista obligan a repensar una serie de categorías, y esto es un hecho siempre estimulante, sin que necesariamente se acepten las propuestas de Anderson y Zinsser.

Nelly Egger de Iölster

GANDILLAC, Maurice de, **Dante ou la passion de la catholicité**, París, Téqui, 1991 (249 pp.).

M. de Gandillac es un experto en el difícil arte de presentar en forma global la doctrina de un gran pensador. Prueba de ello fueron sus obras dedicadas a Petrarca y a Nicolás de Cusa, para no extendernos más allá de períodos próximos al de Dante.

Este ensayo, concebido hace años y tardíamente publicado, es otro fruto de su tarea de introductor. Está construido con un prólogo y nueve capítulos breves -que se proponen rastrear el itinerario espiritual dantesco- seguidos de un sucinto epílogo. Para hilvanarlos, M. de Gandillac se apoyó en las sugerencias que emanan de la biografía alighierina. Con todo, su penetración lo lleva a trascender la superficialidad de los datos externos. Así, opta por comenzar su exposición del periplo de Dante en uno de sus hitos iniciales: el encuentro con Beatriz. A propósito de su figura, tejida de realidad y ficción, el autor muestra la clave más importante en su visión de la personalidad intelectual del poeta: la combinación de pasiones terrenas y anhelos celestiales que ostenta su obra.

Pero ya el primer capítulo introduce otro gran perfil en el horizonte vital de Dante, al mencionar en su título, junto a "la hija de Dios", al "maestro de los que saben", es decir, a Aristóteles. Se señalan entonces, sobre bases textuales, el descubrimiento dantesco de la filosofía y su opción por la aristotélica, sin que ello excluya a veces la apelación a un lenguaje ejemplarista platónico-agustiniano. Esto se continúa en el segundo capítulo, donde se muestra la extrema avidez de un amante de la sabiduría desdeñoso del profesionalismo y las posibles fuentes en las que abrevó.

A esta primera etapa del ensayo le sucede un segundo momento constituido, en nuestra opinión, por los capítulos III y IV, en los que se sintetiza el pensamiento político de Dante, doctrina que M. de Gandillac vincula quizás excesivamente con las opiniones puntuales del florentino sobre la situación política de su época, en desmedro de un análisis teórico mas profundo. Esto se atenúa en el cuarto capítulo, sobre "los dos soles y los tres poderes". Aquí, el enfoque interpretativo del autor pone énfasis en la preocupación no sólo política sino católica de Dante por Cristo como rector de la comunidad humana, haciéndose entonces evidente el por qué del título del ensayo. En efecto, el supuesto fundamental de M. de Gandillac es el del primado de lo espiritual en Dante, tal como ya había advertido en el *avant-propos*.

El tercer momento de esta obra es el que va desde el capítulo V al IX y está dedicado principalmente a la *Comedia*, ese "teatro de tres escenarios" cuya presentación es excelente. Una breve cita dará idea de ella y, por ende, de la visión de Gandillac sobre el poema: la situación de las almas que lo pueblan corresponde *"soit à la fonction qu'ils devaient remplir icibas et qu'ils méconnurent ou défigurèrent, soit à celle dont ils ne s'acquittèrent que partiellement, soit à celle dont ils sont, chacun à sa manière, les exemples accomplis"* (p. 143). Infierno, Purgatorio y Paraíso reflejan de este modo el resultado, esencialmente ético, del diálogo entre Dios y el hombre, que, a veces, asume

las máscaras paganas de la fortuna y la pasión; otras, las formas más asibles de la providencia y el libre albedrío. Desde esta perspectiva, los capítulos VI y VII abordan la concepción dantesca sobre la necesidad del amor en el hombre y los alcances y límites de su libre responsabilidad -en relación con la Gracia- en la elección de los objetos a amar. En tal sentido, hubiera sido deseable que Gandillac desarrollara un poco más los aspectos conflictivos que se dan entre las estrictas afirmaciones teológicas y la posición de Dante acerca de personajes de la Antigüedad muertos sin bautismo.

Algo similar ocurre en el capítulo VIII, que gira en torno de la elección de los héroes emblemáticos que Dante elige para su *Paraíso*. Allí el enfoque de Gandillac parece oscilar entre la presentación de la galería de personajes y un planteo más crítico sobre los criterios dantescos de selección de los mismos. Más homogéneo, en cambio, es el último capítulo, dedicado a las instancias finales de la ascensión paradisíaca, donde el autor muestra, con rápidos y felices trazos, la reducción del discurso conceptual que cede ante lo inefable de la materia cantada. Las citas que jalonan el texto han sido trascriptas en una versión francesa que le pertenece, tarea ímproba aunque discutible como toda traducción poética.

Finalmente, en el epílogo se ofrece una revisión del epistolario dantesco que intenta sugerir el desánimo que habría invadido al poeta, después de la redacción de la *Comedia*, para volver a la vida pública. Y se insinúa que el letargo que precedió a su muerte tal vez haya obedecido a la extenuante odisea espiritual que implicó su redacción.

El ensayo se cierra con una cronología concisa de la vida y obras de Dante y con una breve lista de las piezas bibliográficas utlizadas para la composición de esta obra de iniciación al mundo dantesco, universo que se concibe en ella como ceñido por el horizonte místico de la más alta contemplación.

Silvia Magnavacca

GARCIA DIAZ, Isabel, **La huerta de Murcia en el siglo XIV (Propiedad y producción)**, Murcia, Universidad de Murcia, 1990 (117 pp.).

Mu... que fecunda ha sido en estas últimas décadas la producción historiográfica medieval murciana. Verdadero artífice de este hecho es el profesor Juan Torres Fontes, quien a través de su obra marcó las principales líneas de investigación a seguir desde los años sesenta. Surgieron así numerosos trabajos que nos remiten a temas institucionales, fiscales, sociales,entre otros. El libro que hoy comentamos se inscribe dentro de la problemática económica.

El breve estudio de Isabel García Díaz pretende "descubrir y analizar las bases económicas que sustentan la ciudad de Murcia, desde que la ocupación castellana acaba con la anterior organización musulmana hasta finales del siglo XIV". Para ello, la autora centra su análisis en la explotación de los recursos del término de aquella ciudad -circunscribiéndose a la huerta- sobre la cual descansa el abastecimiento urbano y el crecimiento demográfico.

Considerando que las pervivencias musulmanas habrían ido desapareciendo paulatinamente hasta imponerse la formación económica feudal cristiana, nos planteamos ¿como influyó esta reproducción del modelo socioeconómico castellano en la Murcia del siglo XIV? Dando -en parte- respuesta a este interrogante, la autora toma en cuenta los rasgos más significativos de la huerta y, a partir de allí, divide su trabajo en tres vertientes: a) la "ocupación del espacio y sistema de propiedad de la tierra"; b) "la proyección económica de la ciudad sobre su entorno más próximo en orden a obtener los productos agrícolas ganaderos indispensables" y, c) "la ordenación jurídica a que se somete este espacio aprovechado en forma intensiva".

Con respecto al punto a), García Díaz destaca en primera instancia la desarticulación espacial producida por la ocupación cristiana. Como ejemplo de ello menciona la fragmentación de las alquerías existentes en la huerta, las cuales fueron repartidas en pequeñas fracciones con el objeto de evitar la gran propiedad, según voluntad del Rey Sabio -intento que en la práctica se vio frustrado-. En segundo término señala la desarticulación jurídica de la tierra al separar el dominio directo del útil. La forma de explotación de los nuevos espacios fue indirecta, a través del sistema de censo enfitéutico. Este sistema fue puesto en práctica sobre todo por Ordenes Militares y religiosas cuyo único interés sería la extracción de la renta -pagadera siempre en dinero (oro y plata en los comienzos y posteriormente en maravedís)-. Por último, se refiere al proceso de concentración de la propiedad en el primer cuarto del siglo XIV en manos de la oligarquía urbana, grupo que también se valdría del censo como sistema de producción. Si bien la autora se explaya largamente y con numerosos ejemplos acerca de este modo de explotación de la tierra, nos asaltan, al respecto, numerosas cuestiones que consideramos no quedan resueltas en esas páginas, tales como: ¿a qué se debe el uso del censo enfitéutico como forma de explotación rural?, ¿es una simple proyección de la economía castellana de aquellos tiempos o debemos relacionarlo con la situación económica general del reino?, ¿obedece su aplicación quizás a la dispersión territorial y al simple deseo de obtener una renta a cambio de colonizar aquellas tierras?

En lo que concierne a la proyección económica de la ciudad, sólo se nos ofrece un inventario de la producción agrícola ganadera de la huerta. Según ello, las bases de la alimentación estarían dadas por legumbres, vid, olivo, arroz -era exportado a tierra de infieles- y cereales -el área ocupada por ellos es menor respecto a los otros cultivos y por ende más proclive a la escasez-. No se incluyen en el estudio niveles de productividad a causa de la parquedad de las fuentes que se utilizaron. Aclara la autora el problema que suscita en la documentación el término "tierra", ya que no se especifica qué se cultiva en ella, por su parte sostiene que, con seguridad, se trata de tierras de cereal. El complemento alimenticio provenía de la carne ovina. La presencia de este ganado en la huerta ha dado pie a una polémica y abundantísima legislación concejil, la cual reglamentaba su tránsito y permanencia en la mencionada área. Sólo se permitía pacer -y en cantidad limitada- a aquellos car-

neros que pertenecían a los carniceros de la ciudad -con el tiempo las ordenanzas fueron más laxas y las excepciones incluyeron al adelantado mayor y oficiales reales-. Aunque de hecho se destaca el papel de la huerta como abastecedora del centro urbano, nos permitimos advertir acerca de la ausencia en este análisis de la verdadera inserción de la huerta como variable del sistema económico murciano que conjuga la relación campo-ciudad.

La imperiosa necesidad de una organización administrativa -a fin de dar solución a numerosos pleitos- nos remite a la ordenación jurídica en la que cumple un destacado papel la Junta de Hacendados de la Huerta. El mencionado organismo, aunque supeditado a la autoridad del concejo, cumplía importantes funciones entre las cuales se cuentan el arrendamiento anual de la guarda de la huerta, el establecimiento de ordenanzas para su conservación, etc. Seguidamente la autora remarca el complemento económico que representan la dehesa y el campo de Cartagena -partes constitutivas del término de Murcia junto a la huerta y, como ésta, tierras de pastos- en el sistema productivo. Representan ellas una fuente importante de ingresos municipales -cobro de peajes, arrendamientos, etc.- motivo por el cual, a lo largo del siglo XIV, el concejo local puso gran empeño -mediante sucesivas ordenanzas- en racionalizar la producción de aquellas tierras.

Para finalizar -y dejando de lado las salvedades a las que hicimos referencia-, consideramos que este trabajo es valioso por su importante información y rigurosidad documental en el estudio de la huerta murciana.

Mónica Vargas Prada

GARCIA HERRERO, María del Carmen, **Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV**, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza-Delegación de Acción Cultural, 1990, 2 vols. (384 pp. y 360 pp.).

Esta obra, que se ubica en el marco del auge historiográfico sobre la problemática de la mujer, es la tesis doctoral de García Herrero, quien inició su formación en la Universidad Complutense completando el grado académico en 1987 en la de Zaragoza.

El propósito de la autora ha sido abordar el estudio de la mujer zaragozana del Cuatrocientos, en el ámbito urbano y desde múltiples perspectivas, partiendo siempre de su contexto socioeconómico, ciclo vital y estado civil y analizando los comportamientos asumidos en los momentos claves de la existencia femenina: el nacimiento, la infancia, la juventud, el matrimonio, la maternidad, la viudez, la ancianidad y la muerte. Aunque el tema central lo constituye la mujer del laicado, no faltan las referencias a la mujer religiosa y a grupos minoritarios como el de las hebreas y las mudéjares.

El extenso trabajo comprende dos volúmenes organizados en doce capítulos y un completo apéndice de más de un centenar de documentos seleccionados entre los de los Archivos municipales, notariales y parroquiales de Zaragoza. Todas las fuentes elegidas, de singular riqueza, habían permanecido inéditas y aportan un valor adicional a esta cuidadosa obra que, por otra parte, se apoya también en un vasto conjunto de fuentes literarias, pedagógicas, moralizantes e iconográficas.

En primer término, la autora analiza el problema del tiempo en la mentalidad zaragozana bajomedieval, con el paulatino abandono del tiempo tradicional y la adopción del tiempo urbano, que va pautando el ritmo de la cotidianeidad. Reflexiona sobre las consecuencias de este nuevo parámetro conceptual aplicado al ciclo vital. A este planteo general siguen doce capítulos que pueden ser agrupados en cuatro bloques temáticos: la infancia, la educación femenina, el matrimonio y un último referido a la actitud ante la muerte.

Al tratar la gestación y el nacimiento, García Herrero desarrolla una síntesis histórica sobre los conocimientos de obstetricia y puericultura a nivel científico y del saber popular. Reflexiona sobre la preocupación de la época con respecto al sexo de la criatura por nacer y lo compara con el comportamiento en otras comunidades, como la toscana. El rastreo en testamentos, libros de defunciones parroquiales y textos literarios, le permite comprobar que en la sociedad zaragozana del 1400 prima la preocupación por la supervivencia de la criatura y por el factor de la primogenitura advirtiéndose recién en documentos de fines de siglo algún distingo entre sexos.

La obra se ocupa a continuación del tema de la mortalidad infantil y de la cuestión del niño indeseado y de los consecuentes abortos, abandonos e infanticidios. Ante la carencia de fuentes para la Zaragoza del 1400, García Herrero se vale de estudios desarrollados para el ámbito italiano.

Asimismo, al analizar el problema de la lactancia, la autora reflexiona sobre la posición de los teóricos a favor de la crianza materna y la práctica muy bien documentada de la lactancia mercenaria. Se detallan todos los factores que motivan esta elección y los distintos comportamientos según los grupos sociales.

El estudio del tema de la educación infantil hasta los seis o siete años, a partir de múltiples fuentes, literarias, iconográficas, jurídicas, pedagógicas y moralizantes, de origen hispánico e italiano permite corroborar la profunda preocupación por la formación del infante en su aspecto físico, psicológico, moral y afectivo.

A continuación se aborda específicamente el problema de la educación femenina durante la infancia y la adolescencia y se revisan los diferentes criterios que la guían, su duración y las personas implicadas en el proceso según el medio socioeconómico del grupo familiar y de acuerdo al modelo femenino perseguido por dicha formación. En ausencia de fuentes para el ámbito zaragozano, la investigadora no duda en recurrir una vez más a testimonios de la Francia e Italia bajomedievales.

Los capítulos séptimo, octavo, noveno y décimo están dedicados a los diversos aspectos del matrimonio y de su ruptura. Primeramente se estudia la importancia del consentimiento familiar desde tres vertientes: el derecho canónico, en el que muestra la evolución del pensamiento eclesial antes y después del Concilio de Trento, el derecho civil a través de las Cortes y el comportamiento de los diferentes estratos sociales. Este último punto, detalladamente profundizado, le permite advertir, con algunos matices, una fuerte injerencia del grupo familiar en todo lo relacionado con la unión conyugal, tanto para los grupos de la nobleza, de la aristocracia urba-

na, de la alta burguesía como del sector enriquecido del artesanado. Sólo en las capas más humildes del sector popular prevalece la decisión individual del contrayente. La investigadora distingue y describe tres tipos matrimoniales en la sociedad zaragozana del Cuatrocientos: 1) las promesas matrimoniales, 2) el matrimonio por palabra de presente, variante que adquiere diferentes características según sea el testigo principal un notario, un grupo de testigos o un sacerdote (la gran mayoría de las capitulaciones que halla corresponden a la segunda variante) y 3) la solemnización ante la Iglesia, que logra imponer el clero a lo largo del siglo XV.

La faceta económica del matrimonio es ampliamente estudiada. La autora muestra las respuestas concretas articuladas por las familias en defensa del patrimonio grupal y analiza los conceptos de "ajuar" y "ayuda", sustento de la economía familiar, así como la relación entre el "ajuar" y la exclusión femenina de la herencia. Explica los "pactos de hermandad" y las condiciones y facultades que concede a los cónyuges. García Herrero identifica tres modelos de dotes: 1) el foral, en el que la mujer es dotada como infanzona, 2) aquél en el cual el esposo asegura una parte del aporte femenino que la mujer posee plenamente en el momento de enviudar, el más usual en la sociedad zaragozana del siglo XV y 3) el modelo en el que la firma de dote es la alternativa a la viudedad foral.

En el tratamiento de la ruptura del vínculo conyugal, la autora se ocupa del adulterio femenino y trabaja con las únicas fuentes disponibles, procedimientos judiciales aragoneses que hacen referencias a mujeres del común.

García Herrero comprueba la importancia asignada a la rehabilitación social de la adúltera y rastrea las causas del adulterio, tal como los manuales moralizantes las plantean y tal como la realidad de los documentos las ilustran. Se analiza la legislación que pesa sobre la mujer en falta y las soluciones que en la práctica se adoptan. En el estudio del adulterio masculino, se contrasta la divergente reacción del grupo social, en todos los estratos y se muestran los ámbitos de apelación y de defensa al alcance de la mujer engañada.

La autora ilustra documentalmente la manera en que se arbitra la separación conyugal, las condiciones en que se efectúa la partición de bienes y los compromisos de los cónyuges.

El problema de la mujer viuda es estudiado teniendo en cuenta la condición de la persona en esa situación: el grupo socioeconómico de pertenencia, su edad, su educación, el tipo de economía familiar y el factor de los hijos. La autora analiza la diferente situación de la viuda en la nobleza, en la burguesía y en el sector popular y compara las diferentes alternativas económicas, las chances de remaridar y el tramo final de su vida.

En el capítulo once se estudia el rol femenino en el ámbito laboral zaragozano del 1400, distinguiendo el trabajo femenino en el seno de la familia, predominante entre los grupos del común, y el trabajo femenino independiente, ejercido esencialmente en el área comercial (tenderas y artesanas).

La obra culmina con la reflexión sobre la mujer en su momento postrero, enmarcada en el particular sentimiento macabro y en la obsesión del individuo bajomedieval hacia la muerte.

En el análisis puntual de las más frecuentes fórmulas testamentarias, García Herrero comprueba el desdibujamiento de las diferencias por sexo en la preocupación por el más allá. Por eso, aunque la autora recurre a testamentos femeninos para ilustrar sus afirmaciones, éstas tienen carácter general.

En suma, estamos ante una obra muy completa, fundada en un sólido aparato crítico y documental, y que contribuye a enriquecer nuestros conocimientos acerca de la condición femenina en la sociedad bajomedieval.

Andrea María Bau

HEERS, Jacques, **Le Moyen Age, une imposture**, París, Perrin, 1992 (282 pp.).

El título de este polemizante libro sintetiza bien su propósito, expresado por Jacques Heers en el prólogo y que no es el de rehabilitar la Edad Media sino demostrar que ésta "en realidad, no ha existido, que se trata de una noción abstracta" a la cual "se ha aplicado esta suerte de oprobio" cuyos orígenes y evolución el autor se propone desentrañar (p. 18). El camino escogido se articula en torno a tres ejes que examinan, respectivamente, el concepto mismo de *Edad Media* contrapuesto al de *Renacimiento*, el de *tiempos feudales* y, en último término, algunos aspectos que, como la sociedad rural y urbana y la Iglesia, aún parecen soportar la mala prensa, por lo menos en algunos sectores del campo historiográfico.

Para desmitificar a la Edad Media, Heers parte de un hecho indiscutible y, que yo sepa, indiscutido: el carácter abstracto de la periodización. El autor pasa revista a las conocidas disparidades en la cronología, tanto para el inicio como para el fin del período, y que aparecen motivadas no sólo por la óptica en que se haya centrado el interés del observador sino por conocimientos a menudo incompletos o por un prejuicio acerca del período en cuestión. Limitaciones similares objeta a las convenciones más o menos generalizadas que distinguen entre alta, clásica y baja Edad Media. Heers denuncia el uso de términos "cómplices" como el de *transiciones* (p. 38). Aunque sólo examina la del paso del feudalismo al capitalismo y no la del esclavismo al feudalismo, su objeción de mayor peso merece ser meditada: la distorsión y precondicionamiento que el empleo de tales términos impone a las investigaciones. En este sentido se inscriben también sus observaciones acerca del canto de sirena que entrañan algunos conceptos, como el famoso de *Otoño de la Edad Media* con el que varias generaciones nos hemos deleitado de la mano de Huizinga.

Para desmontar la idea de *Renacimiento*, Heers revisa la cronología del uso del término, los significados de los que se lo fue dotando y las implicaciones políticas que ellos encubrieron. Se trata de hechos conocidos pero de oportuna síntesis dado el plan de la obra.

La segunda gran línea de ataque de Jacques Heers es la fuerte carga negativa aneja a todo lo feudal tomado como sinónimo de opresión y de retraso. Su estrategia metodológica es similar a la utilizada en la sección

precedente, y nos merece la misma observación que aquélla.

Pero, aquí hay más. Heers se mantiene irreductible en su rechazo a la extensión de la denominación de *sistema feudal* para un período largo y para todo el Occidente europeo, "como si este sistema formase parte del esqueleto de las sociedades y civilizaciones" (p. 148). El prefiere los conceptos de "señorío", de "economía señorial" o de "régimen señorial" para designar la formación caracterizada por tener como estructura fundamental, "casi omnipresente pero no exclusiva, al 'dominio' rural más o menos extendido". Heers elige pasar en silencio nombres como los de Pierre Toubert o Pierre Bonnassie, por citar sólo dos, aunque nada desdeñables, y concentrarse en la exposición de la riqueza de matices regionales que muestran cómo la concurrencia de señoríos diferentes, con los consiguientes conflictos entre unos y otros, era un hecho bastante corriente que obliga a matizar la idea de una "dominación señorial" omnipresente.

La descripción de la sociedad rural y urbana exhibe una vez más la rica policromía en la que el autor se detiene para rebatir el reduccionismo maniqueísta de algunos autores y manuales, principalmente de origen marxista, que constituyen el blanco de sus ataques.

La cuarta y última parte del libro está dedicada a rechazar algunas de las "leyendas negras" forjadas en torno a la Iglesia, y a menudo desde su propio seno, como producto de las luchas que enfrentaban a diversos grupos de intereses dentro de la misma. El autor recurre aquí, con alguna frecuencia, a la comparación con prácticas y costumbres de nuestro tiempo, como en el caso del "milagrerismo", no para justificar pero sí para denunciar la ambivalencia a veces y la superficialidad otras, de algunos críticos. La hubo y la hay pero, además, la denuncia de las jerarquías eclesiásticas contra algunas devociones populares está entretejida con una maraña de intereses que en muchos casos han sido estudiados y que hubiera sido interesante mencionar.

La conclusión ofrece particular interés porque en ella el autor repasa las causas de las fallas en la ponderación historiográfica y expone su posición respecto de la metodología y de los errores a que pueden inducir no sólo los ideologismos -largamente denunciados a lo largo de la obra- sino una hipótesis de trabajo tal vez engañosa, que induce al investigador a desdeñar la voz de los documentos o a interpretarlos como excepción. Heers reivindica la importancia de una buena selección de las fuentes para interpretar correctamente los hechos y, en este sentido, expone su desconfianza de los textos literarios y de los normativos para describir las sociedades y exhorta a la búsqueda en los archivos como única manera de llegar a ampliar los campos de la investigación histórica. El objetivo, en fin, es "una revisión que no procura forjar nuevas teorías, forzosamente también ficticias, sino oponer lo concreto a las abstracciones" (p. 262).

Se trata, como es fácil comprender de acuerdo con lo expuesto, de un libro polemizante y polémico. El autor no ha ahorrado adjetivos de su excelente prosa para criticar teorías, posiciones y autores, algunos de éstos tan afamados como el denostado Jacques Le Goff y, con él, muchas de las conclusiones de la antropología histórica.

¿Constituye esta vehemencia un defecto? ¿Brinda, acaso, un flanco para acusarle de reduccionista en el planteo de las posiciones? Tal vez, pero cumple ampliamente su objetivo desmitificador y trasciende al crucial problema de la esencia misma del conocimiento histórico, obligando a una reflexión metodológica que constituye el más valioso acicate de cualquier obra.

Raquel Homet

KIECKHEFER, Richard, **La magia en la Edad Media**, Barcelona, Crítica, 1992 (226 pp.).

Especialista en cultura religiosa de los siglos XIV y XV y en temas de magia y brujería, el profesor Richard Kieckhefer, actual catedrático de historia y literatura de las religiones en Norhwestern University de Evanston (Illinois), ha realizado este interesante trabajo.

Parte de la idea de que la magia tuvo en la Europa medieval una mayor importancia de la que comúnmente se suele imaginar, y propone, partiendo de ella, realizar un recorrido por caminos tan diversos como los de la vida cotidiana, la religión, la ciencia, la literatura y muchos otros.

Por la variedad de las fuentes, algunas conocidas y otros manuscritos utilizados recientemente por el autor, esta obra puede realizar la doble tarea de brindar ricos aportes a quienes están centrando sus estudios en el área del mundo medieval, como así también la difusión para quienes se acercan inicialmente a esta temática.

El profesor Kieckhefer se propone examinar el alcance de las creencias y de las prácticas mágicas medievales fijando tres núcleos básicos para el análisis: las diferencias entre magia diabólica y magia natural; la situación de los magos en el marco cultural como miembros de los distintos grupos sociales y la ubicación de la magia como fenómeno cultural relacionado con la religión y la ciencia.

Es realmente un acierto su propuesta inicial de considerar "La Magia como encrucijada" (Cap. 1). A partir de su afirmación de que la magia es "punto de confluencia donde convergen diferentes caminos de la cultura medieval" (p. 9), va a señalar claramente algunos de esos encuentros. Merecen recordarse los referidos a ciencia y religión; cultura popular y cultura erudita; ficción y realidad; humor y seriedad y fuentes culturales clásicas, judías, musulmanas, germanas y celtas.

Sostiene el profesor Kieckhefer que desde estos enclaves podemos tomar caminos que nos lleven en diferentes direcciones: explorar la teología, las realidades sociales, la literatura, la política, el derecho, el arte, la música, etc.

Seguidamente caracteriza dos paradigmas de manuales de magia: el *Libro de Wolfsthurn* de Tirol y el *Manual de Magia* de la Biblioteca de Munich. A partir de ellos analiza quiénes pueden ser sus probables autores y a qué tipo de magia se refiere cada una de estas obras. Aquí necesariamente surgen las confusiones entre magia natural y magia diabólica.

El profesor Kieckhefer sostiene que muy pocas personas se habrán preguntado si el adjetivo *mágico* era el apropiado para esas prácticas. En

realidad a algunos le interesaba conocer esas prácticas para usarlas; a otros, para que no las usaran contra ellos; a otros, para velar que no se utilizaran esos saberes mágicos. Sólo una *élite* intelectual y teológica se preocupó por esas definiciones.

Sin embargo propone algunas aproximaciones y sostiene que *magia natural* no se diferenciaba de *ciencia*. Era una rama de ésta que se ocupaba de las virtudes o poderes ocultos de la naturaleza. Por su parte, la *magia diabólica* no se distinguía de la *religión*, sino que era una derivación perversa de ella. Si esto fuera así, el *Manual de Wolfsthurn* sería un ejemplo de magia natural y el de Munich de magia diabólica. No obstante a lo largo de todo su libro mostrará que ambas se confunden. Podría afirmarse que para la mayor parte de los intelectuales medievales toda magia era, básicamente, diabólica y que para los inquisidores medievales esto nunca estuvo claro.

Sostiene el autor que muchas de las discusiones posteriores sobre qué es religión y qué es magia no tendrían sentido para el mundo medieval. Por otra parte, las fuentes que nos han llegado sobre este tema son todas "intelectuales" y "teológicas", ninguna del grupo de los "iletrados".

El profesor Kieckhefer realiza un detenido estudio del período que llega aproximadamente hasta el siglo VI y trata de mostrar la herencia de la Antigüedad clásica en la magia medieval. Resalta el valor de los testimonios arqueológicos que aportan interesantes datos (placas de plomo, amuletos elaborados con gemas mágicas, papiros mágicos, etc.). Encuentra ya en ellos palabras que se harán tradicionales como *Abraxas* o *Abracadabra*. Sin embargo, por distintos motivos, estos testimonios casi no estuvieron al alcance del hombre medieval.

Lo que realmente influyó en la Edad Media fueron algunos escritos griegos, egipcios y romanos sobre la magia, legados de manera indirecta, literatura científica y filosófica, literatura de ficción que narró historias sobre la magia, textos bíblicos y extrabíblicos (apócrifos) y textos condenatorios de autores cristianos.

Luego de realizar un detallado análisis de estas influencias hace un detenido tratamiento de la relación entre el cristianismo primitivo, la magia y el mundo grecorromano (Cap. 2).

Considera que luego que el cristianismo se impuso en la Europa medieval "sometiendo" a la magia del paganismo, se presentó un nuevo problema en este tema, el aporte de las culturas nórdica e irlandesa.

Afirma que si bien la mayor parte de estos pueblos en el momento precristiano eran ágrafos, las principales fuentes para su estudio son fuentes escritas, tardías y problemáticas. Entre los inconvenientes de las mismas cita la falta de precisión en las fechas de cristianización y la larga etapa de fusión entre las culturas nórdicas y los demás pueblos de la Europa medieval. Reconoce que muchas veces los misioneros se fueron flexibilizando, no derribando los templos ni las prácticas mágicas paganas, sino "cristianizándolas". Esto derivó en una nueva aceptación, por más que se las condenara, de las actividades de los magos.

Entre las fuentes importantes para estudiar el tema en ese momento el profesor Kieckhefer considera los Penitenciales, pero sobre todo las ins-

cripciones rúnicas y las fuentes narrativas posteriores a la cristianización, entre las que distingue las sagas nórdicas y la literatura irlandesa y de otras tierras celtas (Cap. 3).

En el Capítulo 4 considera la "Tradición común de la magia medieval". En ella analiza en profundidad el papel que representaron laicos y eclesiásticos, nobles y grupos populares, hombres y mujeres, gentes de la ciudad y del campo.

Concluye diciendo que la práctica de la magia no estuvo limitada a ningún grupo específico y aclara que en el trabajo se utilizan fuentes preferentemente de los siglos XII al XV, pero no se excluyen algunos testimonios anteriores.

Realiza una muy interesante relación de los distintos practicantes de la magia, sobre todo, sanadores y adivinos. En este desfile aparecen monjes, practicantes laicos, clérigos diocesanos, sanadores informales y adivinos, médicos universitarios, cirujanos, barberos-cirujanos, comadronas o parteras, curanderos, frailes mendicantes y "no especialistas". Como muestra el profesor Kieckhefer los personajes que encontramos en el escenario de la magia medieval son muy variados y sus interacciones impredecibles.

También son numerosas las prácticas médicas entre las que destaca y desarrolla la magia medicinal con hierbas y animales, los hechizos con sus plegarias, bendiciones y exorcismos, los amuletos protectores y talismanes, la brujería como el mal uso de la magia medicinal y protectora, la adivinación y la astrología popular y el arte de la superchería con su intención de divertir y su carácter "poco serio".

Siguiendo con el período comprendido entre los siglos XII y XV, el autor realiza un análisis de las nociones de la magia que prevalecieron en el ámbito cortesano en la región de Francia y en los países influidos por la cultura francesa. Establece la importancia de los magos en las cortes, la trascendencia de los objetos mágicos y la actitud "más o menos romántica que tuvieron hacia la magia las composiciones literarias de la época" (Cap. 5).

El autor destaca luego las influencias profundas que ejercieron los árabes. La importancia que adquirieron la astrología, la alquimia y otras ciencias ocultas, hicieron que los intelectuales tuvieran que replantearse en el siglo XIII sus concepciones sobre la magia. Sin embargo lo que inicialmente apareció como una "jerarquización" de las prácticas mágicas se vio rápidamente desprestigiada por la nigromancia.

No obstante la astrología, la alquimia y el culto a lo secreto y a los libros secretos permiten encontrar un hilo conductor que lleva a relacionar la magia medieval con los magos del Renacimiento (Cap. 6).

En el capítulo 7, Kieckhefer considera la aparición de la nigromancia o magia diabólica y su inserción en el que llama "submundo eclesiástico". Al tratar este tema hace una muy rica relación entre la magia y los diversos grupos sociales y culturales. Dice que un individuo puede ser al mismo tiempo cortesano y miembro de la vanguardia intelectual influido por las ideas mágicas musulmanas o cortesano y figura del submundo eclesiástico volcado a la nigromancia, etc.

Retoma aquí un claro concepto vertido con anterioridad cuando se refiere a que la sociedad no puede ser dividida netamente en diferentes con-

textos culturales estrictos. Dice: "los historiadores pueden construir todos los muros que deseen, pero no deben sorprenderse cuando el hombre medieval los traspasa libremente, igual que espíritus. De cualquier forma las categorías pueden ser útiles aunque no sean mutuamente exclusivas" (p. 26).

En el capítulo 8, el profesor Kieckhefer realiza un análisis de uno de los temas más frecuentes: las reacciones de la Iglesia y el Estado sobre las formas de la magia. El autor diferencia entre condenas morales y teológicas y prohibición legal. Concluye en que ambas están estrechamente relacionadas y proporciona diversos y muy interesantes ejemplos. Precisamente a través de éstos y del análisis de distintos modelos de acción judicial desarrollados a lo largo de la Edad Media, realiza un interesante resumen de los varios temas tratados en su obra.

Significativas referencias a modalidades de los procesos, estereotipos de brujas y posibles explicaciones al desarrollo de la caza de brujas, van precisando conceptos sobre su esclarecedor trabajo.

Las principales conclusiones son las siguientes:

—la magia es una encrucijada que permite el abordaje de innumerables caminos;

—existe una intersección entre magia natural y magia diabólica que las hace casi imposible de diferenciar en la Edad Media;

—hay también una superposición de elementos científicos y religiosos;

—muchas de las confusiones sobre la magia provienen de las diferentes fusiones culturales vividas en el mundo medieval;

—las víctimas reales fueron quienes, siguiendo la tradición común, practicaron la magia natural, porque se les marcó con el estigma de la magia diabólica;

—quienes acusaron y condenaron eran, en general, hombres con alguna educación, que al reconocer la amenaza de la magia diabólica en el submundo eclesiástico, proyectaron el modelo y el castigo a los magos más humildes;

—"los acusadores eran fanáticos y, como la mayoría de los fanáticos, su inspiración procedía de un entusiasmo sano mezclado con percepciones sesgadas. El objetivo de este libro ha sido contar la larga historia que explica el cambio de estas percepciones" (p. 213).

Estimo que esta importante obra del profesor Richard Kieckhefer, sustentada en un trabajo serio y metódico y en una importante y rica bibliografía, más allá de apasionar mediante su lectura, aporta elementos muy interesantes y propuestas que permiten reelaborar conceptos y plantear nuevos interrogantes.

Jorge Estrella

KRAUS, Henry, **A prix d'or. Le financement des cathédrales**, París, Cerf, 1991 (360 pp.).

Se trata de la traducción francesa de la obra editada en Londres en 1979 dedicada a explorar un tema relativamente poco tratado, tanto en estudios de tipo general como monográfico, que tienen como objeto de

investigación los edificios religiosos construidos en la Edad Media.

El autor consagra su trabajo a ocho catedrales: las de París, Amiens, Toulouse, Lyon, Estrasburgo, York, Poitiers y Rone. Esta sola mención basta para advertir que se han tomado en cuenta edificios muy diferentes entre sí tanto por sus características como por el medio y el momento en que fueron realizados. Justamente la elección está basada en esa diversidad y en la posibilidad de ejemplificar a través de los mismos situaciones varias en cuanto a los modos de financiamiento de las obras.

En todos los casos se ha recurrido a una documentación, fragmentaria por la destrucción a la que se ha visto sometida en el transcurso de los siglos y los avatares -muchas veces trágicos-sufridos por los edificios y por los repositorios de documentos. Entre éstos se cuentan cartularios, registros de cuentas, archivos comunales, inventarios, archivos eclesiásticos, libros de aniversarios, obituarios. A los mencionados se suman recopilaciones realizadas en épocas diversas. En las notas abundantes que acompañan al texto, las fuentes documentales aparecen divididas en tres categorías: 1) fuentes impresas provenientes de archivos; 2) documentación concerniente a aspectos históricos; 3) listas de donaciones, que indican quiénes son los responsables de las mismas.

La profusa documentación permite al autor trazar un cuadro bastante completo en torno al tema del financiamiento de la obra, al tiempo que referirse al complejo cuadro histórico social en el que se inserta la catedral gótica, emergente de una situación en la que el aspecto económico es, en última instancia, la resultante de un juego de poderes.

Los ejemplos considerados, ofrecen además la posibilidad de ilustrar diferentes sistemas de financiamiento dado que cada uno de ellos es particular en su género. En esto radica el principal interés de la obra. El estudioso de la historia y del arte encuentra una documentación detallada que le abre una perspectiva para la investigación.

El libro se completa con un glosario, elemental en los temas histórico sociales, y más completo en los referidos a aspectos específicos del estudio.

Esta obra se inscribe en la línea de trabajos que han llamado la atención acerca del objeto plástico y han abordado diversos aspectos de la producción y uso de los mismos.

Ofelia Manzi

LAURENT, Sylvie, **Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XIIe-XVe siècles)**, París, Le léopard d'or, 1989 (255 pp.).

Durante el último decenio son múltiples los trabajos que han centrado su objeto de estudio en la mujer medieval. Ellos ilustran -de manera más o menos profunda o más o menos interesante- diferentes aspectos de la vida, el trabajo y la imagen de la mujer al lado o frente a los hombres de su época. El campo está, pues, parcialmente desbrozado pero quedan muchos caminos abiertos para continuar las investigaciones a través de variadas y ricas fuentes que esperan el entusiasmo y la dedicación de jóvenes estudiosos.

Sylvie Laurent, en el libro que nos ocupa -tesis defendida en la Universidad de París XII-, propone un particular acercamiento a la mujer medieval al presentarla en su dimensión biológica. Su base documental es amplia pues estudia tanto los tratados de medicina antiguos (trasmitidos por los árabes) y medievales (de origen arábigo y occidental) como los manuales populares, las obras de origen religioso, las obras literarias y un buen número de miniaturas.

El marco geográfico-temporal de este estudio es muy amplio ya que la autora se propone, en principio, abarcar el Occidente cristiano entre los siglos XII y XV; la variedad y cantidad de fuentes que maneja facilita la visión totalizadora pues la difusión de las obras médicas (originales o traducciones) se realizaba a partir de los centros principales de estudio de la medicina: Salerno, París y Montpellier, a los que podría agregarse el de Bolonia. Sin embargo, una atenta lectura nos permite advertir que la obra se focaliza fundamentalmente en la Francia capetiana; tanto los manuales populares como los ejemplos literarios o pictóricos son de este origen. Es más, algunas obras salernitanas no han sido consideradas y otros importantes tratados medievales sobre anatomía son analizados en forma un tanto superficial[1].

El enfoque general parte del papel social que cupo a la mujer medieval -según la autora- al ser integrante de un grupo donde solamente se la consideraba si era virgen o madre. De allí que el cuerpo femenino interesó a los médicos medievales en tanto era instrumento de reproducción. Así pues, el tema es encarado a partir de dos grandes ejes divididos en cuatro partes: la procreación, la concepción y vida del embrión, el "tiempo" del embarazo y el nacimiento del niño. De este modo, el tema de la obra interesa tanto para la problemática de la mujer como para la referida a la infancia.

Con estilo sencillo, a veces ameno, la autora nos introduce en los complejos caminos que le impone la temática elegida.

De manera lógica parte de la procreación para llegar al parto; no sólo se detiene en los aspectos anatómicos conocidos -tanto desde el punto de vista médico como popular- sino que se introduce incluso en el sentido médico-teológico de la concepción, sus valores sociales o las representaciones mentales. En ciertos aspectos, como el referido a la valoración de la mujer, repite tópicos conocidos como el de estar circunscripta a perpetuar la especie humana y, en consecuencia, ser estimada en cuanto era la encargada de perpetuar el linaje; en otros, insiste en su naturaleza inferior a la del varón, considerando a este último -dentro de la interpretación aristotélico-averroísta- como un ser perfecto. Todo ello, a pesar de la consulta extendida de obras que aportan otros valores además de los presentados en el estudio. En este sentido, una matización de las principales apreciaciones hubiera dado mayor amplitud la aspectos tan controvertidos como el planteado.

La embriología ocupa un lugar importante en el estudio pues éste era un aspecto fundamental para la men-

---

[1] Cf. Claude Thomasset, "La naturaleza de la mujer", en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1992, t.II, p. 63.

talidad medieval, en efecto, la formación del embrión constituía un "misterio", un secreto divino ya que Dios presidía la formación del niño y así como Él había creado el mundo el hombre era visto como su modelo reducido. En la descripción del proceso de formación del embrión son expuestas diversas teorías biológicas, sus simbolismos, sus implicancias mentales y los entretelones socio-religioso-populares.

En esta segunda parte y en relación con los aspectos anátomo-fisiológicos del aparato reproductor femenino, es llamativo que la autora se atenga a los conceptos de la medicina clásica y no subraye convenientemente los aportes medievales como los de Avicena o los del cirujano de Felipe IV, Mondeville[2].

En las dos últimas partes del libro, el nacimiento es estudiado científica y socialmente al centrarlo en el seno de la familia y su entorno.

Aquí es necesario hacer consideraciones respecto de las enseñanzas que surgen del tratamiento del parto. Si bien la autora transcribe los consejos dados por Bernard de Gordon para facilitar el trabajo de la parturienta: "inspirar, retener el aire y llevarlo hasta el vientre" (p.190), no infiere sus consecuencias ni efectúa necesarias comparaciones etnográficas enriquecedoras: esta forma de inspiración del aire -principio fundamental de la respiración yoga- desde hace años es recomendada en nuestro siglo XX como una de las técnicas del parto "sin temor"[3] .La misma observación se impone para las explicaciones acerca de las posiciones adoptadas durante el parto. La posición semi-sentada de la parturienta -tal como aparece en numerosas miniaturas- es aconsejada desde hace algunos años por nuestros obstetras ya que después de haber "impuesto la posición horizontal" han reconocido las bondades de otras posiciones más naturales como resultado de la observación de pueblos "primitivos" actuales.

Una cincuentena de miniaturas acompañadas de sencillas explicaciones ilustran y completan los diferentes aspectos tratados en el libro.

A pesar de las limitaciones señaladas en el tratamiento de algunos temas, el libro de S. Laurent es novedoso y amplio en su objeto de estudio e ilustra algunos aspectos poco conocidos sobre el Medioevo, particularmente en lo que se refiere a conceptos médico-religioso-populares acerca de la mujer. En este sentido, es una obra novedosa que abre un camino prometedor a nuevas investigaciones.

Nelly Ongay

PETTI BALBI, Giovanna, **Una città e il suo mare. Genova nel Medio Evo**, Bolonia, Clueb, 1991 (362 pp.).

El libro de Giovanna Petti Balbi está constituido por una serie de estudios que la autora ha realizado en un veintenio de labor. Esos estudios tienen un hilo conductor, la relación de Génova con su mar, ese mar ligur

---

[2] Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983, pp. 222-229.

[3] Jaime Moragues Bernat, *Clínica obstétrica*, Buenos Aires, El Atenco, 1948, p. 129.

que la conectó con el Mediterráneo, que fue su puerta para relacionarla con ámbitos que la vieron señora y dominadora, con espacios en los cuales compitió con otras potencias marítimas de ambiciones coloniales como las de ella misma. Los artículos recogidos en este libro se preocupan tanto por la historia externa como por la historia interna -que hoy interesa a los estudiosos en mayor medida que otrora- un tanto eclipsada por la particular y fascinante historia del imperio colonial.

El primer trabajo se titula "La imagen de la ciudad". La presentación de ese núcleo urbano sin duda se ha ejercido en la larga duración, en que *topoi* reiterativos aparecen en la pluma de viajeros, geógrafos, historiadores... A pesar de ello, la autora ha logrado transmitirnos la modificación de esa imagen a través de diversos siglos, desde el XII al XVI, según la óptica, características, intereses, simpatías o malquerencias de quienes llegan a la ciudad para conocerla, describirla, entenderla... En suma, como dice la autora, todas estas descripciones constituyen "una suerte de itinerario cultural de la ciudad vista como activa entidad socio-político-económica a la ciudad considerada como un genérico símbolo de poder económico y de activismo comercial" (p. 68).

Gentes de mar, los genoveses vivieron unidos a sus naves a las que dieron nombres identificatorios. Entre los siglos XII y XIII las preferencias de estos nombres fueron cambiando, alternando nombres laicos de los patronos o poseedores y religiosos, casi siempre de santos masculinos (cap. "El nombre de las naves").

En el capítulo titulado "El mundo del trabajo", la autora estudia las condiciones de contratación y la importancia de ciertos oficios en una Génova que tardíamente organizó su mundo artesanal ya que en ella el intercambio fue más significativo que la producción. Se centra, específicamente, en el año 1257 y en las actas redactadas por determinados notarios. Estudia las condiciones de trabajo de los oficiales o de los aprendices, las compensaciones y obligaciones, el sexo de empleadores y maestros, la procedencia de los trabajadores, el gremio que atrae o necesita mayor número de trabajadores...

Titula "La dinámica social" su estudio sobre los *populares*, tema al que desea dar un enfoque dinámico más que jurídico-institucional, "la historia de la constitución de un sistema social como sistema de poder" (p. 116). Analiza esa formación acudiendo a una serie de fuentes públicas y privadas. Se preocupa pues por un grupo que -denominado *popolo* y *popolari* sus miembros- en el siglo XIV aparece como de preeminencia incontrastada aunque la realidad sea en verdad más matizada.

Lo tardío de la acuñación del término *populares* (1227) no debe engañarnos, el grupo dirigente ya ha conocido desenvolvimiento, engrandecimiento y fortificación, puesto que se ha concretado en el período llamado consular, es decir, a fines del siglo XII. La autora explica cómo los miembros menos importantes de las familias dominantes o los extraños que a ellas se agregan, agrupados todos en torno al núcleo primitivo con fines políticos de imposición y dominio ciudadano recibieron el nombre de *populares* y pronto se constituyeron en un grupo de poder habiendo sido concebido solamente como un grupo de presión.

En "Las elecciones de fondo del final de la Edad Media", estudia las características de la política genovesa en el siglo XV, para ello ha de tener en cuenta necesariamente las líneas de la política italiana y europea de la época.

Todas las modificaciones se producen merced a la diáspora realizada por los mercaderes que unen en sus acciones ideales y comportamientos individuales. Génova fluctuará entre Oriente y Occidente, entre Francia y España, entre lo tradicional y los nuevos mundos. En la concreción del imperio colonial que constituya, unirá los extremos del Mediterráneo, ligará así Oriente y Occidente en lugar de oponerlos. Por cierto, las colonias de Oriente se pierden irremisiblemente ante la presencia de los turcos a pesar de la tenaz resistencia de Génova, esta circunstancia hará que la ciudad se vuelva hacia Occidente sin duda pero también se le impone la necesidad de llegar a Oriente circumnavegando Africa. Hacia Occidente los genoveses se ligan al mundo ibérico y, a través del él, al Atlántico. De todas maneras, es una relación no directa. Génova en verdad no renunciará a su mundo mediterráneo donde le espera todavía un papel importantísimo como "metrópoli del capitalismo europeo".

La segunda parte del libro se titula *La proyección mediterránea*. Se preocupa en primer término por la historiografía que sobre las colonias del mar Negro se han escalonado desde los primeros años de este siglo. Pasa revista a las obras, muchas de las cuales expresan o acompañan la tendencia política que presupone el imperio. Petti Balbi, como resumen, considera que los estudiosos locales han preferido los temas de política interna, mientras que la política externa ha quedado como dominio de los historiadores extranjeros -por ejemplo, Argenti, Heers, Bautier, Racine y, sobre todo, Balard-. En la actualidad se trata de captar la amplitud mediterránea de la historia genovesa.

En sus páginas relativas a "Las relaciones entre las colonias y la madre patria", la autora considera especialmente los problemas de Pera y Caffa en relación con Génova. Pera y Caffa, las más importantes plazas del *Commonwealth* genovés, una en el corazón del imperio bizantino, Caffa en posición de frontera. Petti Balbi estudia dos documentos que reflejan la difícil situación de las dos ciudades a mediados del siglo XIV ante diversos peligros (avance de los turcos, sucesión del trono de Constantinopla, los celos de Venecia...) y el pedido de auxilio a la metrópoli. La cual -complicada por la política internacional- tardó en prestar ayuda a sus colonias.

En "La opción de Chipre", Petti Balbi plantea la situación de la isla, contendida por las dos grandes potencias, Génova y Venecia. Los genoveses expulsados volverán a ella triunfadores, dictarán condiciones y administrarán las posesiones que logren mediante una *mahona* constituida para el caso.

Entre los objetivos de la política mediterránea genovesa, el Maghreb tuvo notable importancia (cap. "La penetración en el Maghreb"). En primer lugar se trató de detener los avances musulmanes que obstaculizaban el desplazamiento de las ciudades marineras en el Mediterráneo. Luego, los intereses comerciales determinaron que en vez de hostilidades se intentaran establecer tratados.

En otras páginas, Petti Balbi estudia la *mahona* de Córcega. Explica la autora la noción del término, consorcio de ciudadanos, en este caso el que se constituye para comprar la isla a la República, con apariencia de infeudación. El acto -para algunos profundamente antipolítico- estuvo determinado por los problemas de Génova en ese momento: su lucha contra Venecia, su difícil situación económica, los enfrentamientos de grupos políticos dentro de la ciudad. Las alternativas de la *mahona* dan resultados diversos, para Génova fue un experimento político que le permitió conservar la isla sin obligaciones militares y económicas, para Córcega una experiencia negativa porque a su complicada historia interna se agregó la presión económica de los *mahoneses*. La *mahona* revela, por lo demás, una particular dinámica socio-político-económica que permite la alianza en un empeño tan especial de individuos de diversa extracción y experiencia.

La tradición historiográfica genovesa (cap. "La tradición analística") encuentra en Caffaro al iniciador de una línea de documentación particular. Es un cronista, actividad que él precozmente comienza ya que vive durante los siglos XI y XII. Historiar los hechos de la República ostentando sus opiniones, propias de un hombre identificado con la evolución de su ciudad y de sus compatriotas. Existe una diferencia entre Caffaro y sus continuadores: el primero deseará fundamentalmente salvar la memoria colectiva, realizar, en suma, una misión didáctico-educativa, los segundos realizarán una obra por comisión y deberán contentar a quienes les han encomendado la tarea. Particulares características presenta entre éstos Iacopo Doria, libre y objetivo. Dignas de nota también son las crónicas de Iacopo da Varagine, de tipo erudito-moral-universalístico y que no encontró fortuna ni consenso y la de Giorgio Stella quien, hacia fines del siglo XIV, realiza una obra que sintetiza la historia de la ciudad y se detiene en los errores pero también en las *res prospere* que hicieron la fortuna de la República.

En "Sociedad y cultura entre el Doscientos y el Trescientos", habla de la cultura docta que imperó en ese período, determina las influencias que se hicieron sentir, la francesa en gran medida, también la de Roma; se interesa por la proliferación de libros de medicina y ciencia en general, el centro de la cultura está constituido por grupos mendicantes o ligados a ellos. Los notarios, por su parte, permanecen vinculados a la tradición latina. En unos y otros se revela una mentalidad local, que subraya los valores que han constituido la grandeza de la ciudad. El fin de la magnífica odisea genovesa se acompañará también con una decadencia cultural.

La liberación de Génova de la presión viscontea en 1435 despertó el interés de Giannozzo Manetti, florentino que en obras de contenido histórico examina el viraje político de la República que intenta aliarse con Venecia y Florencia. El conjunto es sobre todo ejemplificativo y emblemático dejando de lado los detalles de los acontecimientos. Se compara a los genoveses con los antiguos romanos, según los modelos de Tito Livio y de Cicerón y se los exalta por sus ideales republicanos y por su amor a la libertad (cap. "La publicidad política").

En "El mito ciudadano", la autora

reflexiona que, a pesar de que Génova y sus gentes han sido especialmente realistas, hubo de forjar mitos en que se expresaron creación, orígenes, misiones. Esta operación de mitopoiesis fue, en particular, obra de Iacopo da Varagine, obispo de la ciudad. Pero también Caffaro en sus *Annali* aportó elementos a la etimología elegida, Génova-*Ianua*-puerta. Se expresa como la ciudad de Jano, luego cristianizado como San Siro. Y en estos mitológicos orígenes aparece configurada su labor e importancia contemporáneas. Mito que será destruido y reemplazado por Giorgio Stella y otros, modificación que corresponde a los acontecimientos que vive la ciudad en que los *adversa* predominan sobre los *prospera*. El siglo XV también verá nacer genealogías familiares. Pero lo que importa fundamentalmente a la autora es la constitución del imaginario ciudadano.

Los estudios recogidos en el volumen son de gran minuciosidad, muy bien fundamentados en fuentes y bibliografía. Sus títulos abarcan la variada realidad genovesa entre los siglos XII al XV.

Por ello el libro de Petti Balbi -a pesar de estar constituido por artículos puntuales- permite reconstruir una imagen globalizante de la ciudad que se constituye mediante estas calas sagaces y profundamente planteadas.

Nilda Guglielmi

PIRENNE, Henri, **L'opera dello storico**, a cura di Bianca Arcangeli, Nápoles, Bibliopolis, 1990 (131 pp.).

Bianca Arcangeli nos entrega un estudio sobre cuestiones historiográficas de las que ya se ha ocupado en otras ocasiones, con exitoso resultado. En este caso encara la reflexión pirenianna sobre la historia y el método histórico, como estudio introductorio a una colección de textos de Pirenne sobre el tema.

La autora del estudio se propone demostrar que la imagen que nos ha llegado de Pirenne como poco inclinado, e incluso hostil a escribir sobre teoría y método histórico, no es del todo valedera. Podría afirmarse que se opuso a las especulaciones abstractas sobre la teoría, sin que ello implicase negar la importancia que concedía a la reflexión sobre las reglas y el método de su trabajo. En Pirenne no falta la preocupación sobre estos temas, pero se puede afirmar que los ha desarrollado en forma incompleta y no sistemática, ejemplo de ello son los textos que la autora presenta en este estudio.

En la vasta literatura sobre el método histórico que se publica a fines del siglo XIX, las reflexiones de Pirenne representan un momento de particular relevancia, por su referencia a posturas contemporáneas y por el valor normativo y la autoridad de quien provenían.

Pirenne es presentado como el historiador que concibe la obra histórica en dos momentos bien definidos: *histoire-érudition* e *histoire-récit* o *construction historique*, temas recurrentes en la reflexión pirenianna sobre la historia. Esta distinción no es

original en nuestro autor, la metodología codificada en su época a través de los manuales de Langlois y Seignobos, *Introduction aux études historiques* y de Berheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, proporcionaba tópicos semejantes, pero en Pirenne asumía significados un tanto diversos.

L'histoire-érudition responde en Pirenne al momento heurístico con sus dos pasos de crítica externa y crítica interna en el que el investigador insiste en la valoración del testimonio, en las técnicas eruditas y las disciplinas auxiliares, que transforman la erudición en una actividad compleja. En la imagen de la erudición Pirenne se separa de Langlois y Seignobos en cuanto su concepción del conocimiento histórico es de clara derivación diltheana.

El conocimiento histórico es, para Pirenne, un conocimiento indirecto y en lo relativo a su objeto, los hechos humanos, éstos encierran una complejidad tal que comportan consecuencias para los procedimientos eruditos. *L'opera dello storico*, que la compiladora recoge en el estudio, ilustra la concepción y los matices que Pirenne otorga a este planteamiento.

La *construction historique* es la que caracteriza la obra histórica y la distingue del trabajo erudito al "establecer entre ellos [los hechos] relaciones de causalidad, de reconstruir con ellos el pasado con su realidad viviente", sin ella no hay historia. Pirenne llega así a la síntesis, operación relacionada con la realidad cultural, social, económica del historiador, con su presente. De allí que -y aquí aflora una vez más la filiación diltheana- la obra histórica es necesariamente subjetiva, de una subjetividad colectiva más que individual.

Por lo antedicho, la obra histórica resulta para Pirenne un esfuerzo continuamente renovado, un eterno recomenzar que no es un límite para la misma, sino la condición esencial para su progreso, porque devela nuevos aspectos de la condición humana.

En la trayectoria intelectual de Pirenne, la autora del estudio resalta la influencia de la primera guerra mundial en su investigación,como un punto de referencia fundamental. La experiencia fuerte de la guerra hace que Pirenne explicite su postura de la independencia de la historia con respecto a la política, por eso en su pluma aparece una y otra vez el tema de la imparcialidad del historiador, de la cientificidad de su investigación.

En la confrontación con la historiografía alemana, la síntesis se convierte en un momento fundamental, la experiencia del desborde alemán había mostrado que dicha historiografía había permanecido en un estadio esencialmente erudito, de puros especialistas, como una actitud de defensa asumida por los historiadores alemanes frente a una situación autoritaria y militarista. La síntesis es pues para Pirenne una categoría fundamental, una virtud específica y así será considerada por las generaciones históricas sucesivas.

Pirenne, como historiador inmerso en su tiempo, comprende el viraje producido en la sociedad por la revolución industrial y la producción en masa, por ello considera que en la reconstrucción histórica era necesario otorgar un espacio -junto a los factores individuales y conscientes- a los factores colectivos e inconscientes, a los económicos y sociales. En este

sentido, las obras de Lamprecht y Schmoller constituían un estímulo.

En la reflexión de Pirenne, el tema de la nación adquiere un rol central, porque en ella la infinita variedad y multiplicidad de la experiencia humana podía ser percibida como manifestación específica de un proceso más general de desarrollo sustancialmente idéntico para el género humano, como parte y momento de una historia universal. A la luz de la experiencia dramática de la guerra, Pirenne insiste en el concepto de nación como un ser espiritual que tiene sus raíces en el sentimiento de una existencia colectiva común fundada sobre el consenso de voluntades y la comunidad de derechos. Por ello la victoria de Francia sobre Alemania era la victoria de la idea de humanidad sobre la de raza.

Arcangeli cierra su introducción mostrando la influencia que Pirenne ejerció sobre muchas de las problemáticas que encaró Marc Bloch, para quien Pirenne fue siempre un modelo. El estudio de la autora desgrana un Pirenne metodólogo que nos aporta lecciones perennes.

Hebe Carmen Pelosi

PISTARINO, Geo, **Genovesi d' Oriente**, Génova, Civico Istituto Colombiano, 1990 (523 pp.).

La presencia genovesa en Oriente tiene una importancia destacada en la conformación de un verdadero imperio colonial. Numerosos son los estudios realizados sobre esta temática, en base a una vasta documentación que se encuentra especialmente en el Archivo de Estado de Génova.

La presente obra del profesor Geo Pistarino está dedicada precisamente a la presencia de Génova en el mar de Levante, en el mar Egeo, en el mar de Mármara hasta el mar Negro. Es fruto de una "afectuosa exhortación" de sus discípulos, como afirma el mismo autor, de agrupar sus estudios sobre esta impronta genovesa en el este europeo. Es, asimismo, una continuación de un primer volumen titulado *I Gin dell'Oltremare* dedicado a la instalación de Génova en el mar Negro.

La obra que comentamos presenta una edición corregida de diversos trabajos impresos; se han incorporado escritos inéditos con el propósito de completar un cuadro general de conjunto. En síntesis, las dos obras responden a un mismo intento: la investigación de aspectos centrales del *Commonwealth* genovés de Oriente, desde la primera cruzada hasta el siglo XVI.

Genovesi d'Oriente está dividido en ocho capítulos, a los que se agregan una nota bibliográfica y diversos mapas y planos. Remite a una importante bibliografía sobre el problema, referida a estudios particulares o generales de la temática aquí considerada.

Entre los capítulos incluidos merece destacarse el primero, "Miraggio di Terrasanta". En el párrafo inicial, el autor señala que la presencia genovesa en el mundo islámico es anterior a la primera cruzada. En esa ocasión, Génova realizó sus primeras experiencias en el Cercano Oriente. Fue en Tierra Santa y en los estados cruzados donde la República "fundó sus primeras grandes fortunas" y desde

aquí cumplió el "largo paso" hacia el Extremo Oriente.

Analiza los tres períodos históricos de las relaciones -comerciales y diplomáticas- entre Génova y el reino latino de Jerusalén, como así también los puntos de vista incluidos en los *Annali genovesi di Caffaro a Iacopo Doria*. En suma, señala la conexión entre Génova y lo que los genoveses llamaron *l'Oltremare*.

El profesor Pistarino explica que fue precisamente en el Levante donde Génova "hizo sus primeras experiencias respecto del concepto de nación, de estado, de ciudadanía, de las relaciones con los príncipes locales y de la legitimidad de sus propios establecimientos en sus vinculaciones con la autoridad suprema del *Sacrum Imperium* occidental o con el Imperio griego" (p. 90); asimismo, estudia los problemas de convivencia jurídica y económica con hombres de otras estirpes, tradiciones y religiones.

Otro capítulo interesante es el referido a "La caduta di Caffa: diaspora in Oriente". El 6 de junio de 1475, luego de cinco días de asedio, "Caffa di Crimea, *Ianuensis civitas in extremo Europe*, se rinde a las fuerzas de Ahmed Pascia. Había concluido un ciclo histórico con un temido e irreparable acontecimiento" (p. 479). La impresión que este hecho provocó fue muy grande, especialmente en Oriente. De esta manera comienza el autor el capítulo comentado. La población quedó reducida a la esclavitud o fue trasladada a Constantinopla. La conquista otomana de Caffa fue el principio de la caída del imperio genovés en Oriente, "la transformación del mar Negro en un lago turco" (p. 480).

El autor hace referencia a dos fuentes que relatan lo sucedido en Caffa en tiempo de esa conquista: el testimonio de un anónimo mercader toscano que se encontraba en la ciudad y el de un testigo ocular, un genovés llamado Cristoforo de Mortara -éste refirió todo lo acontecido a Agostino Giustiniani, quien lo incluyó en los *Annali della Repubblica di Genova*, publicados en 1537-. El profesor Pistarino sostiene que ambas fuentes concuerdan sustancialmente aunque difieren en la valoración del hecho. Una representa el "punto de vista del genovés frente a la prueba de las armas, mucho más frío, menos pasional, sin expresiones de sentimiento, pero quizás porque el relato de Mortara le ha llegado por otra persona" (p. 500). En cambio el anónimo toscano expresa el punto de vista del extranjero: considera que los miembros del gobierno genovés de Caffa son corruptos y traidores. Es indudable que se trata de un acontecimiento inevitable de la expansión turca en el mar Negro.

Otros capítulos interesantes resultan: "De Genova alla Cina nel tempo del Gran Khan" (inédito hasta ahora), "Dal declino nel mare di Levante tra cristiani ed islamici alla conquista del mare Nero", "La caduta di Constantinopoli: da Pera genovese a Galata turca", por mencionar sólo algunos.

En síntesis, una obra importante y actualizada para el estudio de la presencia genovesa en Oriente, que permite abarcar el panorama de Génova en su etapa de expansión. Redactada en un estilo depurado, con una amplia bibliografía que nos ofrece una visión de conjunto y la utilización constante de numerosas fuentes.

Cristina Lucero de Auriemme

RUIZ GOMEZ, Francisco, **Las aldeas castellanas en la Edad Media. Oña en los siglos XIV y XV**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Castilla-La Mancha, 1990 (344 pp.).

El conocimiento de la vida aldeana en la Edad Media resulta sumamente interesante, poco trabajado, por lo que una investigación de estas características se hacía muy necesaria. El autor estudia con profundidad la villa burgalesa de Oña durante los siglos XIV y XV, fundamentalmente a partir del análisis de la documentación proveniente de la colección diplomática de la Iglesia Parroquial de San Juan de Oña y del monasterio de San Salvador que se completa con una exhaustiva bibliografía que precede al tratamiento de los diversos temas como un estado de la cuestión.

La obra está sólidamente estructurada. Para su comentario podemos distinguir tres partes. En la primera, que abarca los cinco capítulos iniciales, luego de situar la aldea en su contexto histórico-geográfico y enmarcarla jurisdiccionalmente -se trata de una villa bajo el señorío del abad de Oña- analiza la estructura básica de la villa constituida por el colectivo vecinal, los aspectos morfológicos del núcleo urbano y los paisajes rurales circundantes.

En lo que se refiere a la población, estudia su cantidad y pese a la dificultad de este tipo de análisis por la escasez de datos cuantitativos logra -merced a procesos deductivos- establecer una línea evolutiva; asimismo examina los flujos migratorios definitivos y ocasionales, por ejemplo con motivo de negocios, en cumplimiento de obligaciones de tipo familiar, por exigencias administrativas o religiosas. No está ausente en este capítulo el tratamiento de la judería oñense. El autor también se interesa por las formas de parentesco donde destaca la consolidación de la familia conyugal -célula básica en torno a la cual se estructura la vida de la comunidad que es dable observar desde el punto de vista fiscal, espacial, social, en las luchas internas, etc.- y la desaparición progresiva de la familia extensa. Al analizar el núcleo familiar estudia su composición, la nupcialidad, la fecundidad, que relaciona con la situación general castellana -recurso que utiliza en otras ocasiones superando los particularismos- y el origen y formación de los patrimonios familiares.

En cuanto al paisaje urbano analiza diversos aspectos de su conformación urbanística, como sus muros y, fundamentalmente, la distribución del espacio en relación con el poder. Destaca así la distribución desigual y sectorializada que pone de manifiesto la existencia de una triple estructura de poder: la del abad, la de la parroquia -que en un principio cumple una función aglutinante y posteriormente evoluciona vinculándose con la administración diocesana y alejándose de los vecinos- y la de la comunidad de vecinos en sí misma. También se refiere al espacio público y al privado y cierra el capítulo con el estudio de las formas de apropiación del suelo.

En el análisis de los paisajes rurales destaca la estrecha dependencia del medio físico en la tarea de acondicionar el entorno rural y la ampliación de las tierras dedicadas a cultivo o dehesas en detrimento del monte. Se interesa por otros aspectos como la

estructura de la propiedad, el régimen de tenencia de la tierra, las formas de explotación, las especies cultivadas -temas que en algunos casos retoma en la segunda parte al analizar las actividades económicas y la organización social que comprende los capítulos seis y siete-.

También examina diferentes datos de la economía agraria: las técnicas de cultivo que presentan rasgos primitivos por la falta de evolución de las estructuras sociales, el gran desarrollo del cultivo de la vid, la ubicación, extensión, sistemas, rendimientos y tipos de cultivos, el régimen de propiedad, las huertas, la comercialización de los productos del campo, los choques con el monasterio por el abastecimiento del vino, la riquísima diversidad ganadera, la explotación de la sal. Temas diversos y analizados inteligentemente a la luz de innumerables ejemplos, como es la tónica general del trabajo.

En lo que hace a la estructura socio-profesional de la villa, Ruiz Gómez agrupa en doce las distintas profesiones y luego de caracterizarlas, estudia la evolución en el tiempo de sus efectivos. De ello, extrae interesantes conclusiones, al tiempo que compara estos datos con los proporcionados por otros núcleos urbanos. Analiza también el comercio -en especial el de los bienes raíces que está parcialmente controlado por el abad- y las operaciones de préstamo en sus distintas modalidades. Aquí aparece un personaje que conmueve por su historia, Ferrant Pérez de Quintana Ferruz, un hombre con un buen pasar al que vemos ascender y posteriormente iniciar un proceso de pérdidas económicas que se continúa hasta su muerte y aún después.

La última parte del libro -que abarca los capítulos ocho y nueve- se refiere a las formas de organización interna de la villa: la parroquia y el concejo. Allí el autor estudia la evolución de la parroquia de San Juan desde sus orígenes hasta convertirse en uno de los tres poderes locales. Analiza los ingresos de la parroquia, las relaciones de ésta con su diócesis y con el monasterio y la extracción social y el poderío económico de los miembros del cabildo parroquial.

Por último estudia los marcos asociativos de los vecinos y su evolución hacia formas más complejas y jerarquizadas. La relación de vecindad se estructura en torno a la organización concejil, en la cual se observa la existencia de un grupo que predomina sobre el conjunto. Por su parte, la religiosidad popular y la asistencia solidaria se enmarcan dentro de las cofradías.

En suma, se trata de una villa de importancia secundaria muy recortada en sus atribuciones por la presencia del monasterio de San Salvador, pero que el autor ha sabido captar en su compleja riqueza y pintar con sumo colorido. Además, ha superado los particularismos al insertar, cuando la ocasión así lo requería, los temas dentro de marcos más amplios. Resulta un estudio modélico que sirve como referencia de otras tantas realidades similares y que contribuirá a clarificar el panorama de la vida rural medieval.

Paula Colantonio

SHAHAR, Shulamith, **Childhood in the Middle Ages**, translated by Chaya Galai, Londres, Routledge, First published 1990, First published in paperback 1992 (342 pp.).

Shulamith Shahar, catedrática en la Universidad de Tel Aviv, aborda en esta obra el estudio de la infancia de Europa occidental, latina y católica entre los siglos XII y XV. Para cumplir con este propósito recurre al doble aporte de fuentes y de bibliografía. Aquéllas se refieren, sobre todo, a la historia del pensamiento laico y eclesiástico: hagiográficas, literarias, sermones, tratados filosóficos y también médicos, así como fuentes jurídicas. En cuanto a la bibliografía, muy extensa para Inglaterra y Francia, recoge varios títulos sobre la península itálica y el Imperio y muy pocos para la península ibérica.

La línea conceptual de la Profesora Shahar aparece dominada por dos preocupaciones principales, una, rebatir la tesis de Philippe Ariès, otra, acudir constantemente en la interpretación del pasado al apoyo de la psicología moderna.

En efecto, el punto de partida adoptado por la autora es la famosa tesis de Philippe Ariès de que en la Edad Media no hubo sentimiento de la infancia. Shahar se enrola en el grupo -por cierto, nada reducido- de quienes rechazan tal postura y sostiene que, por lo menos en el lapso que aquí estudia, el sentimiento de la infancia existía, si bien los conceptos utilizados en la época medieval fueron diferentes de los actuales porque dependen no sólo de las leyes biológicas sino también de la cultura. Advierte que hay hechos elementales invariables como el de que toda sociedad, para sobrevivir, debe tener una tradición sobre el cuidado de los niños, pues éstos requieren atención durante largo tiempo.

A este primer aserto, se agrega otro igualmente inobjetable: que la vida de los niños en la Edad Media no debe ser idealizada, porque la escasez de recursos y la organización jerárquica de la sociedad reducían a unos pocos el número de privilegiados. Las principales influencias que reconoce la autora son la religión, interpretada por la Iglesia, las teorías médicas y la tradición.

Para probar su tesis, Shahar elige una triple vía claramente tributaria de la seguida por Philippe Ariès: establecer si hubo conciencia de la infancia como grupo específico, si existieron normas educativas, y quiénes fueron los responsables de éstas. La respuesta a estos interrogantes también ha sido organizada en torno a tres núcleos centrales: en primer lugar, el planteo teórico de la actitud ante la procreación y de la imagen del niño en la sociedad medieval y la revisión de las etapas que la moderna psicología así como la Edad Media reconocieron en la niñez. Sh. Shahar comprueba que los autores medievales percibían la niñez como una etapa distinta y que el niño requiere diferentes recursos espirituales y materiales según su edad.

En segundo término, vienen los capítulos dedicados a estudiar las sucesivas instancias del curso vital del niño desde el nacimiento hasta la edad escolar, incluyendo circunstancias eventuales como los juegos, accidentes, enfermedades u orfandad.

En la discusión sobre el efecto que pudo haber tenido esta última, Sh. Shahar propone un replanteo de la

tesis psicoanalista de Krupp, para quien en el pasado la orfandad se sentía menos que ahora porque los niños dependían menos de sus padres. Las objeciones de la autora a esta afirmación se basan en la trascendencia que tanto la normativa eclesiástica como la laica daban a la orfandad, así como al tratamiento de ésta en las fuentes literarias.

Por último, los cinco capítulos restantes están dedicados a la educación sistemática. En primer término se plantean los caracteres generales de ésta, recordando las distintas teorías acerca de la formación de la personalidad, los objetivos educativos, religiosos, sociales y técnicos, los caracteres y métodos, así como la institución del niño-obispo.

Siguen los capítulos destinados a la educación específica de cada sector socio-profesional, comenzando por los niños destinados a iglesias y monasterios. Pero, no queda clara la distinción entre quienes profesan y los que están dentro de un monasterio para ser cuidados, como los minusválidos. Tampoco se presta atención a las diferencias entre los estudios que se realizaban en cada orden y entre los que seguían las distintas categorías de monjes de cada casa.

En cambio, preocupada por el factor psicológico, la autora analiza el problema de la vocación. Si bien en el plano de las motivaciones personales sólo puede concluir que la vida religiosa podía adecuarse a algunas personalidades, parece más prometedor el planteo de la reacción de los padres ante la vocación de los hijos, que podría proporcionar una perspectiva social a un análisis demasiado psicologista.

La educación de la nobleza (capítulo 10), y de la sociedad urbana (capítulo 11), tienen un diseño similar. También aquí, a la descripción sigue la reflexión sobre las causas -sociales, familiares- del alejamiento del niño del hogar y de las consecuencias de éste. Nuevamente, la psicología sirve de apoyatura a las interpretaciones propuestas.

El último capítulo, referido a los niños campesinos, tiene, en cambio, un carácter genérico derivado de las carencias de las fuentes, siempre indirectas.

Finalmente, el Apéndice está dedicado a comprobar la existencia, en la literatura medieval, del conjunto de comportamientos descriptos por Freud y otros psicólogos como "complejo de Edipo". Luego de examinar diversos ejemplos literarios y folklóricos, Sh. Shahar concluye que probablemente "agreguen escaso peso a la concepción de la existencia de tensiones edípicas en la sociedad medieval" (p. 258), tesis por la que, sin embargo, ha parecido inclinarse en otros pasajes del libro.

La obra es, como se ve, ambiciosa. Los logros me parecen desiguales. Desde luego, contabiliza a su favor no sólo las numerosas noticias que aporta sino también la riqueza de los caminos sugeridos para analizar la situación real e ideal de los niños.

Como contrapartida, surgen varias objeciones. De un lado, no se profundiza en el análisis de la información elaborada y, en consecuencia, no sólo no se procura interpretar las conclusiones, a veces contradictorias, que aporta la bibliografía, sino que no se repara en ellas. Así, al plantear si hubo preferencias por uno u otro sexo, Shahar señala que en la Baja Edad Media, en Italia, algunos jefes de fa-

milia declaraban que una hija les daba tantas alegrías como un hijo (p. 44), pero olvida que las investigaciones de Ch. Klapisch-Züber para Toscana (a quien, sin embargo, cita para otros aspectos), documentan la desilusión ante el nacimiento de una niña.

Respecto de la calidad y contenido de las fuentes, Shahar reconoce que son más ricas las referidas a la teoría que las que dan cuenta de la práctica. No obstante, se propuso averiguar el grado de aplicación de la teoría y de su internalización por cada clase social. Esta perspectiva es, sin duda, no sólo inobjetable, sino también deseable, pero difícil de lograr excepto a través de estudios cuantitativos que sólo podrían emprenderse para algunos aspectos muy concretos y limitados, cosa que aquí no se ha intentado, por lo cual queda en mera enunciación de principios. Más aún, sorprende que en las referencias a las *Acta Sanctorum* a menudo se omita la localización e incluso la identificación del santo, desaprovechando las posibilidades de análisis que ofrece la comparación entre los modelos de santidad de cada país, sector social, época y las diferentes versiones de un mismo relato. Recordemos que la Iglesia, con ser una y romana, tuvo fuertes connotaciones nacionales particularmente notables en el período aquí estudiado.

En síntesis, una obra extensa, rica en ideas y con un interesante planteo, pero que no parece llegar a buen puerto debido a las contradicciones y lagunas apuntadas.

Raquel Homet

VARELA, Javier, **La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española, 1500-1885**, Madrid, Turner, 1990 (228 pp. y 69 ilustraciones fuera de texto).

Las circunstancias que rodean la muerte de los monarcas se han convertido en un tema ampliamente estudiado por parte de la historiografía europea (especialmente, en Francia, a partir de los trabajos de Ralph Giesey y su libro *Le roi ne meurt jamais*, París, 1987). Dichos estudios se basan fundamentalmente en el valor paradigmático que tenían estas muertes reales en el espíritu de su tiempo, al igual que las implicancias políticas y sociales que alcanzaban. El deceso del soberano era una ocasión única para que la monarquía reafirmara los lazos que la unían a sus súbditos, a la vez que le permitía plantear todo un discurso propagandístico en el que la ideología del poder político actuaba como soporte a un esquema de representaciones y símbolos.

El libro de Javier Varela, según lo señala el propio autor en su introducción, parecería encuadrarse en esta orientación de trabajo ya que -como él mismo lo indica- su objeto específico de estudio es el "ceremonial funerario", al que define como el "conjunto de actos, palabras y gestos que poseen un grado importante de codificación. El ceremonial actúa normalmente como lenguaje simbólico, remitiendo a una cosa distinta de sí mismo". Esta distancia entre lo actuado y lo que se intenta transmitir, este lenguaje de lo dicho y lo que se pretende decir, es uno de los ejes centrales alrededor del cual gira cierta investigación (no sólo vinculada a la

Edad Moderna), que reconoce como representantes destacados -pero de ninguna manera únicos- a Carlo Ginzburg, Alain Boureau, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y otros.

En el primer capítulo de su libro, Varela analiza las características que adquirió ese ceremonial funerario de la monarquía española con la llegada de los Austrias al trono. En tal sentido, considera que éste no fue afectado en los años inmediatos al cambio dinástico -que, por el contrario, alteró otras actividades públicas o privadas de la monarquía, a partir de la imitación de modelos borgoñones-. Según el autor, Carlos V se mantuvo apegado en este campo a las costumbres de sus antecesores -en especial, a la voluntad bajomedieval de no ser embalsamado, debido a cierta influencia del espíritu erasmista, que sostenía la importancia de la salvación del alma frente a la del cuerpo-. En cambio, el emperador impuso una característica fundamental en la arquitectura funeraria, con respecto a los siglos anteriores. Se hizo diseñar una morada eterna -el panteón de la catedral de Granada- a la manera de su morada terrestre -el palacio de la Alhambra-: de plantas circulares y decorados con motivos clásicos; en ellos se expresaba una auténtica ideología del poder que rememoraba la antigua grandeza de Roma.

Sin embargo, esta concepción visual del poder -y, junto a él, todo el ceremonial funerario real- se modificó con el ascenso de Felipe II al trono y la creación del Escorial. Varela analiza cuidadosamente las circunstancias que rodearon la construcción de la primitiva capilla funeraria del nuevo palacio (luego reformada por Felipe III, para dar lugar al panteón tal como hoy lo conocemos), como así también el diseño y ubicación de los programas escultóricos de Pompeo Leoni -que servían para recordar la grandeza del rey fundador y la de su familia, al igual que la de su padre-. Con esas famosas esculturas, en medio del marco de la iglesia de San Lorenzo del Escorial, "el cadáver y la efigie, el *cuerpo físico* y el *cuerpo glorioso* del rey aparecían... para proclamar la inmortalidad y el carácter divino de la realeza" (p. 25). De la misma manera, el autor estudia las formas y modalidades que se adoptaron para el traslado de los primeros cuerpos reales al monasterio, lo que sentaría las bases de un sofisticado cortejo funerario que se imitaría en el futuro.

Lo mismo ocurre con el tema del dolor frente a la muerte. En este sentido, Carlos V no tuvo una actitud diferente a la de sus antecesores -que exteriorizaban ese dolor a través de llantos desgarrados, gritos o heridas en el cuerpo (prácticas censuradas infinidad de veces por la Iglesia)-. En cambio, Felipe II dominó ese dolor hasta tal punto que, según sus cronistas, parecía no haber sido afectado por muerte alguna. Este monarca también limitó el tiempo y el número de personas que debían llevar luto por el rey desaparecido -otra forma de exteriorización del dolor-, cosa que a su padre poco parece haberle importado.

Ahora bien, ¿cuáles son los motivos que llevaron a esta transformación del ceremonial funerario por parte de Felipe II -y, eventualmente, por qué no ocurrió lo mismo con Carlos V-? En este caso, el texto se torna menos consistente ya que Varela insinúa una respuesta general, pero no

explica el cambio específico frente a la muerte. A su criterio, la transformación debe ubicarse en el cuadro de la aparición de un nuevo paradigma monárquico -el de un rey severo, impasible y hasta "semidivino"-, que se difundió en el Renacimiento y del que Felipe II parece haber hecho su modelo personal. En cambio, aún cuando se acepte esta tesis, no queda claro por qué Carlos V no lo adoptó (¿voluntad de congraciarse con el pueblo español, en su carácter de "rey extranjero", marcando una continuidad con la tradición antigua?; y, en lo referido específicamente a la muerte, ¿hubo una simple actitud personal frente a ella, más próxima a la idea medieval que a la moderna o una tendencia en el mismo sentido anterior?).

Las mismas consideraciones surgen al analizar el tema de la construcción de grandes cenotafios y monumentos, que Varela también cree que se alteró debido a un influjo extranjero, que fuera adaptado al espíritu hispano. En este apartado, son interesantes sus referencias a la inexistencia, en la península, del aparato funerario que ponía el cadáver real junto a su efigie -a la manera francesa e inglesa-. A su juicio, el monarca español tenía un poder "tan amplio e indiscutible que no necesitaba emplear una *mise en scène* que amputase la sustancia de los accidentes, es decir, la permanencia de la *dignitas* sobre la mortalidad de su portador" (p. 60).

Estos esquemas funerarios, esbozados durante los dos primeros reinados modernos, adquirirán rasgos definitivos en tiempos de Felipe III y Felipe IV. Las tres grandes ideas que se imponen entonces serían: 1) la de hacer de la muerte del rey el modelo de muerte por excelencia, 2) la proclamación del "triunfo de la muerte" y la vanidad del mundo y 3) la exaltación "sagrada" de la realeza, capaz de imponerse hasta en la hora de la muerte. En verdad, aunque Varela no lo dice, muchas de estas ideas no son nuevas: la muerte paradigmática del rey ya era una constante en las crónicas medievales, al igual que la noción de desprecio de lo terreno y el valor universal de la muerte. En cuanto a la tercera idea, si bien ha dado lugar a una interesante polémica historiográfica en lo que hace al período medieval (y aquí citemos a Denis Menjot, Emilio Mitre y otros), tampoco es totalmente original o, al menos, conoció ejemplos antiguos.

En el tercer capítulo de su libro, Varela estudia las circunstancias que rodearon la muerte de los miembros de las familias reales de los siglos XVII y XVIII, especialmente en lo referido a tratamientos médicos -en los que se hacía un amplio uso de recetas mágicas-, la utilización de reliquias -reconociéndose amplios poderes taumatúrgicos a las de San Isidro, Santa María de la Cabeza y San Diego de Alcalá- y la administración del viático y la extramaunción. De la misma manera, analiza el papel que cumplieron los rituales de embalsamamiento -aceptados a partir de la muerte de Felipe IV, en 1665- y la exposición del cadáver -que requería de la preparación de hábitos mortuorios, ataúdes, cámaras fúnebres, etc.-. Especial importancia, por la tesis que sostiene el autor, reviste la celebración de misas durante el período de exposición del cuerpo del soberano (tres días). Según Varela, dado que éste era el lapso en que Cristo estuvo en la tumba, bien se pudo creer que era el mismo que debía esperar el monarca en el Pur-

gatorio (y de ahí la necesidad de multiplicar las ofrendas en esos días). También señala que quizás haya influido en esto la idea de un juicio personal inmediato a la muerte, lo que igualmente obligaba a contribuir, por medio de esas misas, en el veredicto.

Ahora bien, la multiplicación de misas -si bien su número fue extraordinario en lo que respecta a los reyes- no fue privativa de los monarcas, ni mucho menos. Cada uno de acuerdo a sus posibilidades encargaba para sí el mayor número de ellas, a realizarse en el menor tiempo posible luego de su muerte, tal como bien lo ha señalado María José de la Pascua en su libro *Vivir la muerte en la Cádiz del Setecientos* (Cádiz, 1990). Los soberanos no actuaban pues de manera diferente a sus súbditos. De hecho, está fuera de duda que unos y otros buscaban aliviar, a través de esas misas, sus penas en el Purgatorio, conforme a los pecados cometidos -en esa "contabilidad del más allá", de la que habla Jacques Chiffoleau-. Por otro lado, la comparación entre los tres días de exposición del cadáver y la estadía de Cristo en el sepulcro, si bien es interesante, no aparece justificada en el libro que analizamos. Esta última idea resulta aún más extraño si se tiene en cuenta que, más adelante (p. 125), el propio autor señala que las referencias al Purgatorio no aparecieron en ningún momento en las honras fúnebres reales -con todo su arsenal de recursos iconográficos y propagandísticos-.

Por último, en lo que hace al tema de las circunstancias que rodeaban la muerte del monarca, el autor apunta la idea comúnmente extendida de que estos decesos solían ser anunciados por presagios celestiales, como ser eclipses, apariciones de cometas, etc. Así, los españoles modernos continuaban la tradición de sus antecesores medievales, aunque con una importante diferencia -que tampoco está señalada en el texto-: si para estos últimos, el fenómeno astronómico solía ser un recurso de Dios para dar a conocer una muerte próxima (como también lo apuntan las crónicas), para aquéllos, existía toda una correspondencia entre lo terrenal y lo cósmico que se manifestaba en ambos mundos de manera acorde.

El capítulo dedicado a las honras fúnebres (el IV) es uno de los más importantes del libro. En él, el autor analiza cuidadosamente la forma y el sentido que se dio a los "aparatos funerales" -como los llama-, celebrados en las iglesias durante los días siguientes a un deceso real. A través de estos montajes teatrales -con grandes decorados-, el espacio sagrado se convertía, desde la entrada misma, en un escenario donde el espectador participaba del dolor general por la muerte del monarca, a la vez que se señalaban públicamente sus cualidades personales y se aleccionaba sobre el destino universal del cuerpo y el alma. Para ello, se empleaba una cantidad de motivos iconográficos -el esqueleto, la nave, el ave Fénix, el reloj, la rosa, el cisne, el león-, cuya simbología respondía a un programa político de exaltación de la realeza.

El centro de tal escenario lo ocupaba, naturalmente, el túmulo (o "máquina", según el vocabulario de la época), que repetía esas y otras simbologías: su planta, altura, estilo arquitectónico, elementos decorativos, etc., eran cuidadosamente establecidos para indicar (a la manera de un enorme panegírico visual) el papel

que cumplía el monarca en el orden cósmico y las virtudes que en él se habían plasmado. Este contenido ideológico de las honras fúnebres, clara expresión de la cultura barroca, ha sido cabalmente señalado por Varela como un recurso de la propaganda política moderna, en lo que, a nuestro juicio, es una de las mejores partes de su libro.

La llegada de los Borbones al poder no afectó el ceremonial funerario impuesto por los Austrias, al menos en lo relativo a los momentos previos al deceso, con su sucesión de reliquias, extremaunciones, viáticos y despedidas del moribundo. Sobre este tema, Varela parecería deudor de la idea de "gran ceremonial" esbozada por Michel Vovelle en su *Mourir autrefois* (aunque no lo reconoce expresamente). En cambio, la nueva dinastía da señales de haberse apartado de su predecesora en lo relativo a la impasibilidad y recato que debía guardarse ante la muerte (para lo que el autor no señala causa alguna: ¿signo de esa nueva sensibilidad, de la que también habla Vovelle?). Por otro lado, también se produjeron ciertas modificaciones en la estructura del testamento. En particular, el número de misas por la salvación del alma se va reduciendo, circunstancia que Varela justifica como un cambio en el valor de la mismas: ya no importaba tanto su cantidad sino la calidad de quien las oficiaba. Es notable en este sentido que el autor haya empleado esta causa única para explicar una alteración tan significativa. De hecho, parece no tener en cuenta ni esas transformaciones de la sensibilidad del siglo XVIII, de la que hemos hablado -y nuevamente debemos recordar aquí los trabajos de Vovelle, Pierre Chaunu, F. Lebrun y otros-, como así tampoco la relación más estrecha que se establece entre el testador y sus parientes, en quienes se deposita el problema del número de misas (lo que fuera señalado por Philippe Ariès) o las prédicas de cierta intelectualidad eclesiástica y laica contra esas prácticas "contables" vinculadas al más allá (lo que, para España, fuera advertido por de la Pascua, García Cárcel y López López).

Esos cambios borbónicos también se dieron en el ámbito de las honras fúnebres y es en este apartado en donde el libro de Varela, una vez más, alcanza otro de sus puntos culminantes. La elección de nuevos lugares de inhumación, las modificaciones en la composición y el número de participantes en los cortejos y las variaciones en los túmulos han sido cuidadosamente analizados por el autor, que ve en ellos un "debilitamiento de la etiqueta", aunque, nuevamente, no queda claro a qué se debe ese debilitamiento.

En el último capítulo, Varela estudia las modalidades que tuvieron los funerales reales en el siglo XIX. En general, considera que, así como en esa centuria "la realeza pierde su carácter mayesttico y casi sobrenatural", de la misma manera "decae ... el valor ejemplar de la muerte de su titular". En este cambio, el autor ve una "descomposición irremisible" de la etiqueta cortesana (admitiendo implícitamente que el ceremonial de los Habsburgo era el modelo por excelencia). Es más, llega a apuntar que "con los últimos reyes españoles fallecidos en el ejercicio de su cargo asistiremos al triunfo de lo patético".

Sin entrar aquí a considerar si ese juicio de valor es correcto, nos limita-

remos a indicar que tampoco en este caso el autor ha señalado cuáles son, a su criterio, los motivos de esa *patética descomposición*. Sólo se limita a encuadrarla en la idea ya clásica de Ariès sobre la "muerte del otro", manifestada a través del ocultamiento de la muerte al propio moribundo, las grandes muestras de dolor, el rechazo a las reliquias y otros objetos como auxilios taumatúrgicos y el encierro familiar junto al cadáver -en vez de esos grandes conjuntos de servidores que actuaban inmediatamente después del deceso-. También los monarcas vuelven a las antiguas prácticas de embalsamamiento, interrumpidas en el siglo anterior -en las que Varela cree encontrar plasmada una idea de la muerte como sueño, a la que la medicina aporta un sustento técnico-.

El libro termina con un breve estudio sobre la muerte de otros personajes de la sociedad, muertes más importantes incluso que las de los monarcas, en la concepción de la época: la de los mártires de la Patria. En dicho pasaje se analiza el alcance que tuvieron estos funerales, cuyo ceremonial copiaba algunos aspectos del monárquico, buscando la exaltación de la vida del héroe -nada de filosofía contemplativa acerca de la muerte- y la utilidad que habían prestado al bien común. Estos "monarcas cívicos" tendrán igualmente su Panteón Nacional, en clara oposición al de la realeza.

La obra de Javier Varela, en suma, tiene a nuestro juicio el mérito de haber analizado un tema de particular importancia para la historiografía actual como es el de la relación entre lo político y su representación ideológica. En este sentido, su mérito es doble si consideramos que la muerte del rey es un problema que aún cuenta con escasos antecedentes, tanto para el período moderno, como el medieval.

Otro tanto debe decirse de la copiosa documentación (escrita e iconográfica) que el autor ha empleado para llevar a cabo su investigación.

Las falencias, en cambio, quizás radiquen en la falta de interpretación histórica de cada una de las transformaciones que el autor señala en su texto (tal como lo hemos apuntado a lo largo de esta reseña). En la mayoría de los casos, no aparecen las causas que produjeron esos cambios y hasta parecería que el autor ha olvidado los lazos que unen a la monarquía con el resto de la sociedad (y sus consiguientes paradigmas mentales). Las nuevas sensibilidades, la influencia de la Iglesia, el papel del pensamiento ilustrado, etc. parecen diluirse en el análisis en favor de los cambios en la etiqueta cortesana o en la manera en que se llevaron a cabo las honras fúnebres.

Pese a ello, *La muerte del rey* no deja de ser un libro sugestivo, sobre todo, por el acopio de información que presenta (y que también lo convierte en un referente necesario para aquellos que estudien este tema en el futuro).

Ariel Guiance

WHITROW, G.J., **El tiempo en la historia**, Barcelona, Crítica, 1990 (260 pp.).

El presente libro de Whitrow es un manual y este concepto se levanta contundente, rotundo e inflexible an-

te el historiador. Frente a esta idea la caracterización se vuelve necesaria.

El autor publicó en 1961 su *The natural philosophy of Time*; la presente obra sería -a su juicio- un complemento de ésta. Aquel primer libro tuvo una gran resonancia y fomentó el interés por el estudio general del tiempo (que Whitrow, en el Prefacio, diferencia tanto de la lógica temporal como de la horología) que devino en la formación de la *International Society for the study of Time*, cuyo primer congreso fue presidido por Whitrow en 1969. La primera distinción conceptual acerca de los alcances de la obra aquí comentada la hace el propio autor al mencionar los dos únicos libros que desde 1961 se han ocupado de la **historia y significado** de nuestra conciencia del tiempo: tales son *The discovery of Time* de Stephen Toulmin y June Goodfield (Londres, 1965) y *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewusstseins* de Rudolf Wendorff (Wiesbaden, 1980) señalando que lo han hecho desde el punto de vista de una historia general de las ideas mientras que él se ha centrado en los avances de la cronología y la cronometría y sus consecuencias sociales e ideológicas.

Vayamos, ahora, al libro que se estructura en tres partes: Introducción, Primera parte: el tiempo en la Antigüedad y en la Edad Media y Segunda parte: el tiempo en el mundo moderno más tres apéndices de cronometría (los años bisiestos, el ciclo metónico del calendario y el cálculo de la Pascua).

En la Introducción el autor intenta situarnos frente al tiempo como realidad cotidiana y sus distintas percepciones. Se nos presenta, también, una primera muestra del método elegido por Withrow para llevar adelante su obra: la conjugación de diversas (la realidad del libro impone la vaguedad del adjetivo) citas bibliográficas, de diferentes autores acerca de diferentes ideas. Desfilan así, frente a nosotros, a lo largo de escasas nueve páginas, el retraso horario viajando hacia Oriente (y el ejemplo de *La vuelta al mundo en ochenta días*), la percepción infantil (o pueril) del tiempo, de la mano de Piaget y Michaud, experiencias educativas en Uganda, la mentalidad de los simios, la semántica de la lengua de los Hopi de Arizona y el estudio de varios grupos sudaneses como los Azande o los Nuer. Esta acumulación de ejemplos le permite a Whitrow concluir, al finalizar su Introducción, que la percepción que los hombres tenemos del tiempo en diferentes épocas y culturas... varía. A partir de esta conclusión, entendida como una cierta clase (implícita) de formulación hipotética (la que, evidentemente, suscribimos a pesar de asombrarnos por lo caótico y caprichoso del método) Whitrow se sumerge de lleno en el rastreo histórico de esa evidencia.

En la primera parte, estudia el tiempo que deriva de una civilización a otra en una derrota que no parece tener más norte que la diacronicidad (Prehistoria, Mesopotamia, Egipto, mundo clásico mediterráneo, Edad Media). A esta mensuración se incorporan algunas civilizaciones periféricas (India, China, civilización maya). En esta parte, el método de Whitrow se muestra más inconsistente porque la acumulación de citas hace que en algunos parágrafos -el dedicado a la prehistoria, por ejemplo- caiga en una serie de lugares comunes de los que la brevedad de las citas le impide

evadirse. Podríamos tomar como ejemplo, y extenderla al resto del capítulo, a opinión, que toma de Paul Radin (*Primitive man as a philosopher*, New York, 1957) sobre el hombre primitivo en el que distingue entre el "hombre de acción" y el "pensador" (p. 38), afirmación no demasiado profundizada que uno intuye podría predicarse no sólo del hombre primitivo sino del hombre en general. De una manera semejante se ocupa durante cuatro páginas escasas del nacimiento del lenguaje y la primera astronomía megalítica.

Otro de los problemas metódicos más evidentes se manifiesta en los comentarios hechos al respecto de la idea de tiempo en el resto de las civilizaciones estudiadas en esta parte. Así en los parágrafos dedicados a Egipto y Mesopotamia, la bibliografía seleccionada por Whitrow y en la que se fundamenta, es en general concerniente a los estudios astronómicos y astrológicos, calendarios y zodíacos. Ahora bien, al considerar el mundo clásico se apoya en comentarios de filosofía política, historia de la historiografía, historia de las religiones y teología, lo que le otorga a estos pasajes un tono general muy distinto a los precedentes. Encontramos de esta manera citas tomadas de las obras clásicas de Guthrie, Jaeger, Finley, Momigliano, Cumont, Puech y hasta Cullmann y Curtius. Esto le impide al autor mantener una de sus intenciones originales como era la de abstenerse de ubicar la idea de tiempo dentro del marco de una historia general de las ideas. No encontramos en este caso una crítica o tan siquiera una síntesis de los conceptos que allí aparecen (*aión* y *chronos*, las edades hesiódicas, los presocráticos y los cuatro elementos, la *hybris*, el zoroastrismo, la física aristotélica, las visiones cíclicas y lineares de la historia, el platonismo político y la *Christus linie* cullmanniana). Todo esto junto a los avances horológicos del reloj de sol y la clepsidra. Los comentarios sobre el cristianismo primitivo y la Edad Media se desenvuelven de una manera análoga. Se mencionan algunas ideas generales como los sistemas de datación romanos o el teleologismo cristiano (de base escrituraria) junto con algunas ideas particulares, tales como el pensamiento agustiniano (el conocido capítulo XI de las *Confessiones*) hasta detenerse en algunos aspectos de la primera historiografía inglesa (la *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, de Beda y la *Anglo Saxon Chronicle*). En este último caso, la selección de citas bibliográficas le permite mayor extensión. Posteriormente vuelve a internarse en fugaces comentarios sobre el milenarismo occidental, el mundo islámico y los sistemas medievales de medición temporal, conjunto de temas a los que les dedica una decena de páginas. Después de una igualmente somera mención a China, India y Mesoamérica (ésta acotada a los mayas) concluye esta parte que nos deja, paradójicamente, el sabor de lo inconcluso.

La segunda parte: El tiempo en el mundo moderno es un universo completamente distinto y es justo aclararlo. El autor se mueve con soltura en campos que domina (la evolución horológica y los avances cronométricos de la modernidad) y nos entrega las mejores páginas del libro. Los capítulos 7 y 8 nos describen excelentemente el origen y las particularidades técnicas del reloj mecánico, junto con su influencia social, la reforma del ca-

lendario juliano (en esta parte el libro fluctúa entre temas medievales y temas propiamente modernos), los relojes de péndulo y las representaciones horológicas del universo. En estos capítulos el autor incorpora el manejo de fuentes. En ellos, Whitrow presenta gráficos de los distintos relojes que comenta (el astronómico de De Dhondi y los de péndulo de Galileo y Huygens), algunos textos científicos y teológicos (las *Lectiones Geometricae* de Barrow, los *Escritos filosóficos* de Leibniz -en traducción inglesa- y el *The excellence of Theologhy compared with natural Philosophy* de R. Boyle) junto con algunos textos literarios que van desde Chaucer hasta Shakespeare y Rabelais. El capítulo 9 trae por su parte una buena descripción del cronómetro marino en el siglo XVIII y los avances de la ciencia náutica. Es sin duda éste el mejor terreno para el autor quien, sin embargo, al final de los capítulos 8 ("Actitudes ante el tiempo y la historia en los siglos XVI y XVII") y 9 ("El descubrimiento de la perspectiva histórica") se adentra nuevamente en zonas en las que la síntesis es mucho más compleja, a la vez que necesaria. Un comentario pormenorizado de estos apartados, al igual que de los capítulos 10 ("Evolución y revolución industrial"), 11 ("Conceptos opuestos de tiempo") y 12 ("Tiempo, historia y progreso") exceden el espacio de que aquí disponemos, pero señalemos, generalizando, que Whitrow no logra ubicar el concepto de tiempo (por no haber un manejo de fuentes, bibliografía muy diversa, etc.) dentro de una evolución general de las ideas, lo que por otra parte no era su intención. Digamos una palabra al respecto. Recordemos que Whitrow intenta hacer un estudio de los avances de la cronología y la cronometría y sus consecuencias sociales e ideológicas, situndose así en un plano muy distinto al de los ya mencionados Toulmin, Goodfield y Wendorff. Ahora bien -y hagamos las distinciones finales- una cosa son por un lado los avances de la cronometría y de la cronología y, por otro, sus influencias sociales. Aquí es donde el autor -repitámoslo que es justicia- alcanza en el plano descriptivo sus mejores logros y otra muy distinta las consecuencias ideológicas que de ellas devengan. El estudio de estas últimas consecuencias se entronca necesariamente con una historia general de las ideas y requiere soluciones metodológicas muy distintas de las que Whitrow emplea. Allí comienza una confusión de la que el libro es solamente su desenvolvimiento.

El volumen concluye con los tres apéndices ya citados. De ellos, los dos primeros ("Los años bisiestos" y "El ciclo metónico del calendario") aclaran matemáticamente algunos de los conceptos mencionados en el cuerpo mayor de la obra, i.e. la fijación de los años bisiestos y la relación entre los calendarios lunares (de meses sinódicos) y los solares (de años trópicos, los que van de equinoccio vernal a equinoccio vernal). La relación entre estos dos tipos de calendarios fue importante para el cálculo de la Pascua, tema del que se ocupa el tercer apéndice. La descripción es, una vez más, un poco somera por lo que deja de lado uno de los más interesantes casos de la influencia social de la cronometría, como fue el del cálculo pascual en las comunidades cristianas de la Antigüedad y la Edad Media (en lo que hace a posiciones intelectuales frente al problema del tiempo la fijación de

la Pascua sólo es comparable a las cosmovisiones originadas en las teorías de las eras del mundo). Después de un breve comentario histórico, el apéndice culmina con una explicación de los algoritmos de Gauss (1800), Delambre (1817) y Butcher (1877) que permitieron fijar correctamente la fecha de la Pascua para los próximos milenios. Dentro del tema planteado por este último apéndice no podemos evitar pensar que es una lástima que hayan quedado velados tantos autores, ideas y obras fundamentales en épocas en las que la fijación del día de la Pascua tenía una importancia social e ideológica mucho más universalizada que en las postrimerías del siglo XIX. Tras ese velo de olvido recordamos el *Laterculus Augustalis*, los alejandrinos, el *Chronicon Paschale*, Psellos, san Juan Damasceno, entre tantos otros.

Pablo A. Ubierna

SUMMARY OF ARTICLES

Jeanne Allard, *Table etiquette at the Castilian court during the late Middle Ages*

This article studies the way in which during the period from the XIIIth to the XVIth century a genuine code of behaviour during meal time developped in Castille. In her work, the author analyzes juridical sources, historical chronicles and moralizing writings, which allow her to trace an ideal model of behaviour favouring moderation in the daily eating and drinking. It was first attempted to impose this model at the royal court and later among nobility.

The author finishes by placing the subject within the wider frame of the development, in the particular case of the royal court, of a specific court protocol and of a political ideology, as a consequence of which the king became magnificent and inaccessible.

Emilio Mitre Fernández, *Notes on the representation of Purgatory in fourteenth century Europe*

The author analyzes the problem of the birth of the idea of Purgatory in medieval society and of its penetration into medieval culture. He devotes particular attention to the significance assigned to this other-worldly place in the work of Catherine of Siena, the German mystics Meister Eckhart, John Tauler and Henry Suso, and in John of Ruysbroeck, and studies its value as a place where sin could be atoned for and the various grades attributed to it, depending on the varying severity of human sins.

Finally, the article analyzes the evolution undergone by the theory of Purgatory during the fourteenth century, when its expiatory role was transferred to life in this world as a place where faults were atoned for.

Manuel Nuñez Rodríguez, *"Non avemos mayor sobre nos en lo temporal": Alfonso X and his representation of authority.*

This article analyzes the efforts made by Alfonso X in trying to define some symbols of his political power which could underline its sacred value and its superiority. Among such symbols, particular attention is devoted to the cathedral of León, the construction of which coincides with the king's attempt to obtain the crown of the German Empire.

In connection with the cathedral, the following themes deserve the author's special attention: its important location, which testifies to the fact that the Castilian monarchs were the continuators of the old Leonese kings; its vitreaux, which underline the king's sacred condition; finally, its iconographic program, which legitimates the royal aspirations to the imperial throne.

Teófilo Ruiz, *Representation of oneself, representation of others: Castille and the New World at the end of the Middle Ages and in the early Modern Age*

This article analyzes the way in which the Castilians imagined themselves and the 'others' to be -as well as what image the 'others' had of them- towards the end of the Middle Ages and the early modern times. In doing this, the author starts by analyzing the meaning of the word 'representation' taken in this case in the sense of a process of personal and social definition through comparison with others. This enables a community to achieve its identification with itself and differentiate itself from other similar groups. This in turn leads to the development of a general feeling of belonging to a State or a Nation.

Using a variety of sources, the article analyzes the way medieval Castilians imagined themselves to be, how they appeared in the eyes of foreigners and, after their arrival in the New World, what representation they forged of the indigenous population.

Jean-Claude Schmitt, *The idea of holiness and the way it was used in the course of the history of medieval Christianity*

The author invites the readers to ponder the concept of "that which is sacred" and the one contained in the two opposed words "sacred/profane", as well as the use given to these words by medieval Christianity. In doing it, he analyzes both concepts from a historiographic perspective and studies their value during the classical period.

In connection with medieval Christianity the article points out that

"that which is sacred" had several meanings: a) a property which can be transferred following specific procedures; b) it could be inherent to certain places or persons -holy places in the first case, saints or members of the church in the second one-; c) it could be a mental construction with a hierarchic organization of its own; d) it could refer to a religious attitude, separate from Church, with its own sacred objects and beings.

Finally, the author studies the value of sacredness in relation with monarchy and the appearance during the later Middle Ages of new sacred categories which displaced the previous ones, giving rise to the mistaken idea of a medieval "desacralization".

José Emilio Burucúa, *Harquebusier angels: millenium, Antichrist, jews and utopias in South American baroque culture*

The author of this article studies the character of the millenarist movement in South America through two iconographic sources, namely the *ángeles arcabuceros* or harquebusier angels found in the Alto Perú and the painting of the Antichrist from the church of Caquiavi. In his analysis he starts by concentrating on the two characteristics of millenarism in the region mentioned: the first one has its origin in indigenous tradition, while the second one is of European origin. Then he procedes to analyze the curious iconography of the *ángeles arcabuceros*, which possibly depict a symbiosis of Christian, indigenous and crypto-Jewish elements in the belief that these angels were members of a celestial force whose duty it was to fight the dragon at the time immediately prior to the millenium.

On the other hand, the author analyzes the literary sources and treatises which contributed to propagate these ideas, the manner in which they reached America and their circulation there.

Francisco Corti and Ofelia Manzi, *The human body and sexuality in the miniatures in Alfonso el Sabio's* Cantigas

The thirteenth century miniatures contained in the Escorial Codex T.I.1, convey the idea of deliberately representing sexuality. In several cases the pictures show a couple engaged in intimate situations expressed by means of erotically significant gestures.

The examples chosen enable us to approach the subject of the thirteenth century's breaking away from certain prevailing repressive attitu-

des, at the same time as they contribute to convey the forgiving nature of the Virgin Mary, whose presence helps to overcome those situations in which the moral order seems to be in danger.

Nelly Egger de Iölster, *The idealized representation of kings in Snorre Sturlasson's* Kings' Sagas

The *Kings' Sagas*, written in the XIIIth century by Snorre Sturlasson in answer to a request by the king of Norway, seem to have as their main purpose to exalt in the successive biographies of Norwegian kings spanning four centuries, the idea of the king at the head of a unified Christian nation.

The article concentrates on the biographies of the first kings belonging to the mythical and heroic stages of the account. The following appear to be the main virtues attributed to the kings of the period analyzed: 1) to insure peace and prosperity for the population, up to the point where the king's life can be sacrificed for that purpose; 2) to belong to an important lineage which traces its ancestry back to the gods of mythical times, thus justifying the king's high rank; 3) his concern over the promulgation of laws serving the interests of the population at large; 4) to possess outstanding qualities as a warrior; 5) to be a good Christian and to promote the cause of Christianity; 6) to pursue the unification of the country and to maintain it; 7) to have the king's luck with him; 8) to possess personal virtues which will win him the population's love and support.

Gigí Godoy, *Portrayal of royalty in medieval France*

Taking the political *imaginnaire* as a category of historical analysis, this article studies the sacred dimension of medieval monarchies as a resource which helped to maintain the strength and continuity of the king's figure within the frame of a feudalized and politically divided society.

The analysis concentrates in particular on the role played by ritual and gestures during enthronement ceremonies, as well as on thaumaturgy as a gift which warranted the divine character of the royal function, and finally on the subject of royal funerals as a way of insuring the continuity of this function.

Finally, some observations are made on the influence exerted by

Marc Bloch's work on this subject and on the impact oh his ideas on present day historiography.

Nilda Guglielmi, *Attitudes and ways of behavior in the roman of* Flamenca

Through a literary source, a XIIIth century roman composed in *langue d'oc*, the author studies the mentality of the members of aristocracy in the French midi. The article analyzes the possibility that literature may be the witness of a society where rigid rules governed those belonging to a given social group, their loyalty to certain clearly defined social values and to certain philosophical positions. It is assumed that these rigidly regulated attitudes developped in answer to the conciousness by the aristocratic group of its unstable balance in relation to other groups, which had made their appearance with great vigour. It reflects the way a mentality acquires greater strength when responding to a changing situation.

Ariel Guiance, *"Mucha sangrue vertyda": the role of blood in XIIIth century Castilian thought*

The author analyzes different ways in which blood appears in some Castilian XIIIth century literary sources. He discovers a negative aspect of blood, namely when it is mentioned in connection with violence and revenge, and a positive one, when it is used to point out descent, to recall the forbears' glorious deeds or important triumphs at war.

The same ambiguous value of blood can also be traced in the sphere of religious thought. Thus the excellence of the redeeming blood of Christ is opposed to blood which punishes and penalizes, as it appears in the accounts of several miracles.

Finally, the author studies the subject of blood within juridical literature, where it appears as the accusing element, which also testifies to the greater or lesser gravity of an action.

Javier Paysás, *The importance of Eastern influence on the early medieval iconographic theme of royal* majestas

This article attemps to prove on the one hand that iconography is an

important and valid source of knowledge for historians and, on the other, that this method allows us to establish the existence of models of royal *majestas* from the classical period which survived throughout the Middle Ages, such as they appear, in the particular case analized, in illuminated Carolingian manuscripts. The author looks for elements portraying power in the Achemenid, Arsacid and Sassanid cultures, as well as in the main trait of Iranian art, namely its frontality. He goes on to analyze the appearance of such Oriental elements as Iranian court etiquette in the West in the times of Diocletian and Constantine and studies the influence exerted by this kind of imperial Roman art on Christian art in the representation of Christ and his Apostles. Finally, he analyzes how these influences appear, symbolically, in the miniature illuminations of the Carolingian kings.

Miguel Angel Ladero Quesada, *The role played by lineages,* bandos *and other groups in the political life of castilian towns (XIVth. and XVth centuries)*

This article analyzes the importance of the role played by the *bandos* in Castilian towns during the later Middle Ages. In the first place, the genesis of the towns is traced, pointing out the regional differences which can be observed in the process. Secondly, the importance of the patrician groups within the cities is analyzed, also taking into account regional differences.

A third section is devoted specifically to the subject of the lineages around which the bandos centered. These were social structures which bound together extensive clienteles and groups of servants around an important family. Again the author underlines the differences distinguishing one region from another: the north, the region of Burgos, Zamora and Valladolid, the "extremaduras" and the central area around Toledo.

Finally, the author analyzes the political role played in the towns also by other groups -especially the population in general- in the process of concentration of urban political power.

María Silvia Delpy, *A peculiarity in the composition of the* Cantar de Mio Cid. *An analysis of some cases of non-formulistic repetitions*

It is the purpose of this article to point out the presence of a special kind of repetitions in the *Cantar de Mio Cid* not belonging to the use of an epic formula or with a mnemonic purpose.

The technique is studied through examples which appear in a single series, in separate and relatively distant series and, finally, where such repetitions involve complete episodes. The author attempts to prove that this method pursues an esthetical purpose belonging to a period in which writing started to set its imprint over other procedures usual in primitive oral transmission.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Jeanne Allard, *L'ettiquette de table à la cour de Castille au bas Moyen Age*

L'article étudie comment se constitua un authentique code de conduite de table dans la Castille du XIIIe au XVIe siècle. Pour le démontrer, l'auteur analyse les textes juridiques, chroniques et oeuvres morales que postulaient un modèle idéal sur le sujet, modèle construit, dans une certaine mesure, dans les caractéristiques de la nourriture et la boisson quotidiennes. On cherche d'imposer un tel paradigme, d'abord à la royauté et, après, on esseya de l'étendre à la noblesse.

Finalement, l'auteur insère le sujet dans le problème plus vaste - dans le cas spécifique de la royauté- d'un cérémonial particulier et d'une idéologie politique qui firent du souverain un personnage inaccessible et magnifique.

Emilio Mitre Fernández, *Notes sur la représentation du Purgatoire dans l'Europe au XIVe siècle*

L'auteur analyse la problème de la naissance du Purgatoire dans la société médiévale et sa diffusion dans la pensée et dans la culture de l'époque.

Il considère, en particulier, la signification et la dimension acquis par ce lieu de l'au-délà dans les oeuvres de Catherine de Sienne, les mystiques allemands -le maître Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso- et Jean de Ruysbroeck. On y étudie la valeur que le Purgatoire atteindit comme lieu d'expiation des péchés et les gradations que lui ont été attribuées selon la gravité des fautes humaines.

Finalement, on signale l'evolution de la théorie du Purgatoire le long du XIVe siècle, moment dans lequel on transféra son caractère expiatoire à la vie terrestre, considerée comme lieu de réparation des fautes.

Manuel Núñez Rodríguez, *"Non avemos mayor sobre nos en lo temporal": Alphonse X et l'image d'authorité*

L'article analyse les efforts réalisés par Alphonse X en vue de définir quelques symboles de son pouvoir politique, capables de caractériser la valeur sacrée de ce pouvoir et sa supériorité temporelle. Parmi ces symboles on étudie, en particulier, ce qui représente la cathédrale de Léon dont la construction coincide avec l'intention royale d'acceder au trône de l'Empire Germanique.

Dans le cadre de cette cathédrale on tient compte spécialement de l'importance de sa place -qui assure la continuité de la royauté castillane avec les anciens souverains léonais-, ses verreries -qui exaltent le caractère sacré du roi- et son programme iconographique -qui légitime ces prétentions d'accesion à la siège impériale-.

Teófilo Ruiz, *La représentation de soi-même, la représentation des autres: Castille et le Nouveau Monde à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne*

Le travail analyse comment les castillans se sont représentés aux-mêmes et on représenté les autres -et la perspective des "autres" sur l'identité des espagnols- à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne. Pour développer cette idée, l'auteur examine le concept de "représentation" comme un processus de définition personelle et sociale.

En outre, cette définition permet l'identification communautaire d'une société et souligne la distinction que sépare cette société des autres analogues. D'ailleurs, elle contribue à la formation de la conscience d'Etat ou Nation.

A partir de diverses sources, il examine l'image forgée par les castillans médiévaux d'eux-mêmes, celles que les étrangers ont forgé d'eux et celle que ces espagnols ont construit des indigènes à leur arrivée au Nouveau Monde.

Jean-Claude Schmitt, *La notion du sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval*

L'auteur propose una réflexion sur le concept du "sacré" et du couple "sacré-profane" et de son application dans le christianisme médiéval. Pour arriver à cet objectif il fait des rémarques historiographiques sur

les deux notions, après il analyse la valeur qu'elles ont eu dans le monde ancien.

D'après l'article, dans le cas spécifique du christianisme médiéval, le "sacré" s'exprimait selon caractères distinctifs: a) comme un élément inhérent à certains espaces ou personnes: espaces sacrés dans le premier cas, ecclésiastiques dans le second; b) comme structure de pensée pourvue d'une hiérarchie propre et c) comme une attitude religieuse separée de l'Eglise, capable de créer ses propres objets et êtres sacrés.

Finalement, l'auteur étudie la valeur que le sacré avait dans le concept de royauté et signale l'apparition, dans le bas Moyen Age, de nouvelles catégories sacrées que deplacèrent les existentes et qui permitent penser -erronément- à une possible "désacralisation" mediévale.

José Emilio Burucúa, *Les anges arquebusiers: millénarisme, Anti-Christ, juifs et utopies dans la culture baroque de l'Amérique du Sud*

L'auteur étudie les caractéristiques du mouvement millénariste en Amérique du Sud en analysant deux sources iconographiques: les représentations des "anges arquebusiers" du Haut Pérou et le tableau du Anti-Christ de l'eglise de Caquiavi. A ce propos il considère les deux modalités acquises par le millénarisme dans cette région: la tradition indigène et la tradition européene.

D'après l'analyse de la curieuse iconographie precédente, il considère les anges arquebusiers -possible symbiose d'éléments chrétiens, indigènes et cripto-juifs- comme membres d'une force céleste chargée de combattre le dragon avant l'éclat du millénium. Un tel analyse se fonde sur l'examen des oeuvres et des traités -arrivés et difussés en Amérique- qui repandirent cette idée.

Francisco Corti et Ofelia Manzi, *Corps et sexualité dans les miniatures des* Cantigas *d'Alphonse le Sage*

Les miniatures qu'illustrent le codex de l'Escorial T.I.1, peintes au XIIIe siècle permettent vérifier l'existence d'une sexualité intentionnée. Certes, l'illustration des *Cantigas* présente le couple dans l'intimité, situation qui s'exprime par une gestualité chargée d'érotisme.

Les exemples choisis constituent una première aproximation à l'analyse d'une attitude de rupture avec certaines règles de représentation propres à l'époque.

En même temps, l'article parle du caractère revendicateur de la Vierge marie dont la présence constitue l'élément qui permet surmonter des situations dans lesquelles l'ordre moral apparaît ménacé.

Nelly Egger de Iölster, *L'image idealisée du roi dans* La saga des rois *de Snorre Sturlasson*

La *Saga des Rois* écrit au XIIIe siècle par Snorre Sturlasson à la demande du roi de la Norvège, semble privilegier -dans les biographies des rois qui se sont succedés pendant quatre siècles- l'idée du roi à la tête d'une nation unifiée et chétienne.

Le travail fait le point sur les biographies des rois des premières étapes, mytique et heroïque. Les figures royales emergent de l'analyse avec les qualités positives suivantes: 1) être pour le peuple garant de paix et prosperité jusqu'au point de sacrifier la vie par cet objectif; 2) appartenir à un lignage qui justifie sa position; 3) se preocuper par les lois qui assurent les interêts généraux; 4) se distinguer des hommes par ses vertus guerrières extraordinaires; 5) être bon chrétien et favoriser la cause du christianisme; 6) lutter pour l'unité du pays; 7) avoir bonne fortune; 8) avoir des vertus personnelles pour obtenir l'affection et l'adhésion du peuple.

Gigí Godoy, *Des représentations de la royauté dans la France médiévale*

En considérant l'imaginaire politique comme une catégorie d'analyse historique, l'article étudie la dimension sacrée des monarchies au Moyen Age comme moyen pour maintenir le pouvoir et la continuité de la figure royale dans le cadre d'une société feodalisée et politiquement désagregée.

Cet analyse examine spécialement le rôle qui ont joué les rites et les gestes dans les cérémonies de couronnement. C'est ainsi qu'il étudie la valeur de la thaumaturgie comme capacité qui garantisait la caractère divin de la fonction monarchique et les funérailles royaux comme moyen d'assurer sa continuité.

Finalement, l'auteur formule des observations sur les travaux de Marc Bloch à propos de ce sujet et de l'evolution postérieure de ses idées dans l'historiographie contemporaine.

Nilda Guglielmi, *Attitudes et conduites dans le roman de* Flamenca

L'analyse d'une pièce littéraire, un *roman* en langue d'oc du XIIIe siècle, permet à l'auteur d'étudier les formes de mentalité de l'aristocratie du Midi français. L'article considère les oeuvres littéraires comme possibles témoignages d'une société avec des codes rigides qui dénotent l'appartenance, l'adhésion à certaines valeurs sociales clairement definies et à certaines positions philosophiques. On peut supposer que des conduites tellement reglées répondent à la constatation de l'equilibre instable dans lequel se trouve le groupe face aux autres que, à l'époque, apparaissent avec une grande vigeur. Le *roman* représente l'affermissement d'une mentalité devant la conscience de la mutation sociale produite à ce moment historique.

Ariel Guiance, *"Mucha sangrue vertyda": le sang dans la pensée castillane du XIIIe siècle*

L'auteur propose un analyse de la manière dont le sujet du sang apparaît dans certaines sources littéraires castillanes du XIIIe siècle.

Cette recherche l'emmene à considérer une dimension négative de cet humeur -le sang asocié à la violence et à la vengeance- et une dimension positive -celle que signale l'hérédité, le souvenir des aieux glorieux ou des exploits victorieux-.

Cette ambiguïté du sang est aussi considerée dans le cadre de la pensée religieuse. C'est ainsi que le sang rédempteur par excelence -ce du Christ- s'oppose à celui que châtie et punit -tel qu'il apparaît dans quelques récits des miracles-.

On examine finalement le sujet du sang dans la littérature juridique en tenant compte du dégrée de gravité d'un acte.

Javier Paysás, *Les influences orientales dans un sujet iconographique du Haut Moyen Age: la Majesté royale*

L'article tient compte de l'importance de l'iconographie comme source valable pour les historiens et, de l'autre, comment cette méthodologie permet de prouver l'existence de modèles concernant la majesté de l'Antiquité qui se sont maintenus le long du Moyen Age, par exemple, dans les manuscrits illuminés carolingiens. L'auteur étudie divers éléments du pouvoir dans la culture des perses, ainsi que la caractéristique

principal de l'art iranien: la frontalité. Il analyse après l'insertion de ces éléments orientaux et de l'étiquette de la cour iranienne en Occident sous Dioclecien et Constantin et les influences exercées par cet art impérial dans l'art chrétien, plus précisement dans l'iconographie du Christ et ses apôtres. Finalement, il examine ces influences dans les miniatures illuminées des rois carolingiens, à partir d'un point de vue symbolique.

Miguel Angel Ladero Quesada, *Lignages,* bandos *et partialités dans la vie politique des villes castillanes (XIVe et XVe siècles)*

L'étude examine l'importance et le rôle accomplie par les *bandos* dans les villes castillanes au bas Moyen Age. A ce propos il developpe le sujet de la genèse de ces villes en signalant les différentes modalités régionales de ce processus. Puis il considère l'importance atteinte par les patriciats urbains dans ce villes-là, dans les différentes régions.

Ensuite, il analyse les lignages -noyau des *bandos*- en tant que structures sociales qui groupaient vastes clientèles et servitudes autour d'une famille importante. L'analyse remarque des régions bien différentes: le Nord péninsulaire, la région de Burgos, Zamora et Valladolid, les "extremaduras" et la région centrale autour de Toledo.

En outre l'auteur considère le rôle joué dans ces villes par d'autres éléments de la vie politique -en particulier le peuple- dans le processus général de concentration du pouvoir politique urbain.

María Silvia Delpy, *Un aspect du discours du* Cantar del Mio Cid. *Analyse de quelques cas de réitération non formulaire*

Le but de cet article est remarquer l'existence d'un type spécial de réitération dans le *Cantar del Mio Cid*, différent du simple emploi de la formule épique et éloigné de sa fonction mnémotechnique.

A ce propos on étudie des exemples de ce procédé tels qu'ils apparaissent: en une seule série, en séries séparées et relativement éloignées et, finalement, en des épysodes entiers.

On essaie de démontrer aussi que cette technique entraîne une intention esthétique et qu'elle répond à un stade où l'écriture commence à imprimer ses traces, différentes des procédés oraux primitifs.

INDICE

FORMAS DE REPRESENTACIÓN EN LA EDAD MEDIA

— Jeanne ALLARD, *L'etiquette de table à la cour de Castille au bas Moyen Age* 5

— Emilio MITRE FERNÁNDEZ, *Apuntes sobre la representación del Purgatorio en la Europa del siglo XIV* 17

— Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *"Non avemos mayor sobre nos en lo temporal": Alfonso X y la imagen de autoridad* 29

— Teófilo F. RUIZ, *Representación de uno mismo, representación de otros: Castilla y el Nuevo Mundo a finales de la Edad Media y principios de la Moderna* 49

— Jean-Claude SCHMITT, *La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval* 71

— José Emilio BURUCÚA, *Ángeles arcabuceros: milenio, anticristo, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur* 83

— Franciso CORTI y Ofelia MANZI, *Cuerpo y sexualidad en las miniaturas de las* Cantigas *de Alfonso el Sabio* 121

— Nelly EGGER de IÖLSTER, *La imagen idealizada del rey en la* Saga de los Reyes *de Snorre Sturlasson* 139

— Gigí GODOY, *Representaciones de la realeza en la Francia medieval* 155

— Nilda GUGLIELMI, *Actitudes y comportamientos en el* roman *de Flamenca* 171

— Ariel GUIANCE, *"Mucha sangrue vertyda": la sangre en el pensamiento castellano del siglo XIII* 205

— Javier M. PAYSÁS, *Influencias orientales en un tema iconográfico altomedieval: la majestad regia* 223

VARIA

— Miguel Angel LADERO-QUESADA, *Linajes, bandos y parcialidades en la vida política de las ciudades castellanas* (siglos XIV y XV) 255

— María Silvia DELPY, *Un rasgo del discurso del* Cantar de Mio Cid*: análisis de algunos casos de reiteración no formulística* 287

ENTREVISTAS

— Laura Balleto (Universidad de Génova) 297

— Carlos Barros Guimeráns (Universidad de Santiago de Compostela) 301

NOTAS CRÍTICAS

— Albert, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* (Ariel GUIANCE) 307

— Beceiro Pita, Isabel y Córdoba de la Llave, Ricardo, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV* (Verónica DOMÍNGUEZ) 311

— Bechmann, Roland, *Villard de Honnecourt. La pensée technique au XIIIe siècle et sa communication* (Ofelia MANZI) 312

— Bois, Guy, La revolución del año mil. Lournand, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo (Gerardo RODRÍGUEZ PAGES) 314

— Boyer, Régis, *Les vikings* (Nelly E. de IÖLSTER) 317

— Camargo, Martin, *Ars dictamini, ars dictandi* (María S. DELPY) 321

— Casanova, Julián, *La Historia Social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?* (Lluís Toledano) 323

— Clark, W. B. y Mc Nunn, T. (eds.), *Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its legacy* (Pablo UBIERNA) 325

— Delumeau, Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle* (Claudia MÖLLER) 327

— De Seta, Cesare y Le Goff, Jacques (eds.), *La ciudad y las murallas* (Nilda GUGLIELMI) 330

— Devoto, Fernando J., *Entre Taine y Braudel. Itinerarios de la historiografía contemporánea* (María Luz GONZÁLEZ) 335

— Duby, Georges, *L'histoire continue* (Nilda GUGLIELMI) 339

— Duby, Georges y Perrot, Michelle (eds.), *Histoire des femmes en Occident*; Rouche, Michel y Heuclin, Jean (eds.), *La femme au Moyen Age*; Wade Labarge, Margaret, *La mujer en la Edad Media*; Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia* (Nelly E. de IÖLSTER) 344

— Gandillac, Maurice de, *Dante ou la passion de la catholicité* (Silvia MAGNAVACCA) 351

— García Díaz, Isabel, *La huerta de Murcia en el siglo XIV (Propiedad y producción)* (Mónica VARGAS PRADA) 352

— García Herrero, María del Carmen, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV* (Andrea BAU) 354

— Heers, Jacques, *Le Moyen Age, une imposture* (Raquel HOMET) 357
— Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media* (Jorge ESTRELLA) .. 359
— Kraus, Henry, *A prix d'or. Le financement des cathédrales* (Ofelia MANZI) 362
— Laurent, Sylvie, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XIIe-XVe siécles)* (Nelly ONGAY) 363
— Petti Balbi, Giovanna, *Una cittá e il suo mare: Genova nel Medioevo* (Nilda GUGLIELMI) 365
— Pirenne, Henri, *L'opera dello storico* (Hebe PELOSI) 369
— Pistarino, Geo, *Genovesi d'Oriente* (Cristina L. de AURIEMME) 371
— Ruiz Gómez, Francisco, *Las aldeas castellanas en la Edad Media. Oña en los siglos XIV y XV* (Paula COLANTONIO) 373
— Shahar, Shulamith, *Childhood in the Middle Ages* (Raquel HOMET) ... 375
— Varela, Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española, 1500-1885* (Ariel GUIANCE) 377
— Whitrow, G. J., *El tiempo en la historia* (Pablo UBIERNA) 382

SUMMARY OF ARTICLES 387

SOMMAIRE DES ARTICLES 394